

(تذنب) قد جرت العادة بالبحث عن معاني بعض الحروف والظروف عقيب بحث الحقيقة والمجاز لدلالاتها على معان بعضها حقيقة وبعضها مجاز يتوقف شطر من المسائل الفقهية عليها وكثيرا ما يسمى الجميع حروفا تغليباً أو تشبيها للظروف بالحروف في البناء وعدم الاستقلال والاول اوجه لما في الثاني من الجمع بين الحقيقة والمجاز او اطلاقاً للحرف على مطلق الكلمة (من حروف المعاني) الحروف (العاطفة) سميت بها لان وضعها المعان تتميز بها عن حروف المباني التي ثبتت الكلمة عليها وركبت منها فالهمزة المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام او النداء فهي من حروف المعاني والافهى من حروف المباني

الجلد الثاني من حاشية الفاضل الازميري على مرآة الاصول شرح مرقاة الوصول

بسم الله الرحمن الرحيم

(قوله يتوقف شطر من المسائل الفقهية عليها) مثل ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق لغیر الموطوء والمراد بالشرط البعض مطلقاً النصف (قوله في البناء وعدم الاستقلال) فيه اشارة الى ان المراد بالحروف ههنا حروف المعاني لا المباني لان البناء من خواص حروف المعاني لا المباني وكذا عدم الاستقلال في المعنى اذ لا غرض لحروف المباني سوى التركيب (قوله والاول اوجه) او التغليب اوجه من التشبيه لما في التشبيه من الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ الحروف قبل فيه بحث لان هذا الجمع يلزم على الوجه الاول ايضا لان المغلظ معنى حقيقي للفظ والمغلب عليه معنى مجازي واجيب بان الكل معنى مجازي اللفظ لم يوضع للكل فلا جمع ورد بانه حينئذ يلزم ان لا يوجد الجمع في شيء من الواضع لجريان هذه العلة في كل صور الجمع ودفع بان الجمع انما يلزم اذا اريدت من المعنيين باللفظ وفي صورة التغليب اريد به معنى واحد تركب من المعنى الحقيقي والمجازي ولم يستعمل اللفظ في واحد منهما بل في المجموع مجازاً ولا يلزم جريان ذلك في جميع المعاني الحقيقية والمجازية لجواز ان لا يكون هنالك ارتباطاً بجعلها معنى واحداً عرفاً يقصد اليه بإرادة واحدة في استعمال اللفظ (قوله

(فالواولمطلق الجمع) اي جمع الامرين
وتشترى بكمها في الثبوت مثل قام زيد
وقعد عمرو وفي حكم نحو قام زيد
وعمر او في ذات نحو قام وقعد زيد (بلا
دلالة على مقارنة) اي اجتماع المعطوف
مع المعطوف عليه في الزمان كما نقل عن
مالك ونسب الى الامامين (ولا) دلالة
على (ترتيب) اي تاخرا بعدها عما
قبلها في الزمان كما نقل عن الشافعي
ونسب الى ابى حنيفة واستدلوا على
ذلك بوجود ما خيرهنا اثنان منها واشير
الى الاول بقوله (للتقل) عن ائمة اللغة حتى
ذكر ابو علي انه يجمع عليه وقد نص عليه
سيبويه في خمسة عشر موضعا من كتابه
واشير الى الثاني بقوله (والاستقراء)
اي استقراء موارد الاستعمال فانما نجد
مستعملة في مواضع لا يصح فيها الترتيب
او المقارنة والاصل في الاطلاق الحقيقة
ولادليل على الترتيب او المقارنة حتى يكون
ذلك معد ولا عن الاصل ولما ذهب
بعضهم الى انه للمقارنة عند هما
استدلالا بوقوع الثلاث عندهما في قوله
غير الموطوءة ان دخلت الدار فاننا
طالق وطالق وطالق واما ان يدفعه
فقال (فوقوع الثلاث عندهما اذا
قبل غير الموطوءة ان دخلت الدار فانت
طالق وطالق وطالق) ليس لدلالته
على المقارنة بل (لان زمانه) اي زمان
وقوع الاطلاق هو (زمان وجود
الشرط) ولا يفرق في ذلك الزمان

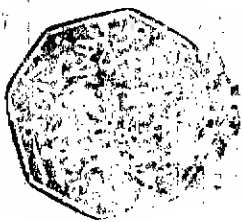
سميت بها) اي بحروف المعاني (قوله اذا قصد بها الاستفهام) اي قصد بها
الواضع لا المستعمل على ما يشعر به قوله لان وضعها المعاني تميز بها عن حروف
المباني (قوله فالواولمطلق الجمع) معنى المطلق ههنا على ما ذكره الرضي انه يحتمل
ان يكون الفعل حصل من كليهما في زمان واحد وان يكون حصل من زيد او لا
ومن عمرو ثانيا وان يكون حصل من عمرو او لا ومن زيد ثانيا فهذه احتمالات
عقلية لادليل في الواو على شئ منها فعلى هذا يكون قوله بلا دلالة على مقارنة
وترتيب بيانا للاطلاق بعد تفسيره بتشريك الامرين او الامور في الثبوت
او في الحكم او في الذات كما لا يخفى ثم ما ذكره الرضي من الاحتمالات الثلاثة يجري
في كل من التشريك في الثبوت والتشريك في الحكم والتشريك في الذات ثم
التشريك في الثبوت يكون فيما كان العطف بين الجملتين والتشريك في الحكم
والذات يكون فيما اذا كان العطف بين المفردين (قوله كما نقل عن الشافعي) وله هذا
قالوا الترتيب واجب في حق اعضاء الوضوء لا فضاء الواو في آية الوضوء الترتيب
والمشهور انهم استدلووا على وجوب الترتيب بالفاء المذكور فيها قلنا الواو لمطلق
الجمع بلا دلالة على الترتيب والفاء دخل على الجملة التي لا ترتيب بين اجزاها
فيفيد تعقيب هذه الجملة للقيام الى الصلاة ونحن نقول به وكلا منافي ترتيب
الاجزاء ولادليل عليه (قوله واستدلوا عليه بوجوه) الاول النقل عن ائمة
اللغة قال سيبويه النقل عن ائمة اللغة حجة في الاعويات الثاني استقراء موارد
استعمالها فانما نجدها مستعملة في مواضع لا يصح فيها الترتيب او المقارنة
والاصل في الاطلاق الحقيقة ولادليل على الترتيب او المقارنة حتى يكون ذلك
معد ولا عن الاصل وذلك مثل تشارك زيد وعمر واخصم بكر وخالد والمال بين
زيد وعمر ووجاءني زيد وعمر وقوله او بعده وامثالها الثالث انهم ذكروا ان الواو بين
الاسمين المختلفين بمنزلة الالف بين الاسمين المتحدين فكما لا دلالة لثل جاءني رجلان
على المقارنة والترتيب بالاجماع فكذا جاءني رجل وامرأة وكذا الواو بين الاسماء
المتحدة لا يدل على المقارنة والترتيب مثل مسلمون فكذا بين الاسماء المختلفة نحو
جاءني زيد وعمر وبكر والمراد بالاتحاد ههنا هو الاتحاد الظاهري الرابع ان قولهم
لا تأكل السمك وتشرب اللبن معناه انتهى عن الجمع بينهما حتى لو شرب اللبن بعد
اكل السمك جازاي لا يكن منك اكل السمك وشرب اللبن فلو كان الواو للترتيب
لما صح في هذا المقام كما لا يصح الفاء وثم لا فادتها انتهى عن الشرب بعد الاكل
لا متقدما ولا مقارنا ولا يخفى عليك ان هذا الاستدلال لا يبنى المقارنة وانما يبنى

واما التفريق (في ازمة التعليق لا) في ازمة (التعليق) حتى يتمدد الطلاق يتفرق ازمة التعليق فان الترتيب انما هو في التكلم لا في صيرورة اللفظ تطبيقا (كما اذا كرر الشرطية) بان يقال لغير الموطوء ان دخلت فانت طالق ثلاث مرات فعند الشرط يقع الثلاث اتفاقا فكذا همنا (او قدم الاجزئة) بان يقال لغير الموطوء انت طالق وطالق وطلاق ان دخلت الدار حيث يقع الثلاث اتفاقا لانه اذا قال ان دخلت الدار حيث تعلق به الاجزئة المتوقعة دفعة واحدة لم يذهب بعضهم الى انه للترتيب عند ابي حنيفة استدلالا بوقوع الواحدة عنده في الصورة المذكورة اراد ان يدفعه ايضا فقال (ووقوع الواحدة عنده) في الصورة المذكورة ليس لدلالته على الترتيب بل (لان الوقوع) اي وقوع الاجزئة انما هو (على التعاقب) دون الاجتماع (كالتعليق) فانه ايضا على التعاقب وذلك لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها فيحصل بها التعليق بالشرط وقوله وطلاق جملة ناقصة مفتقرة في الافادة الى الاول فيكون تعليق الثانية بعد تعليق الاول والثالثة بعد هما واذا كان تعليق الاجزئة بالشرط على سبيل التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها ايضا كذلك لان التعليق بالشرط كالتميز عند وقوعه

الترتيب الا ان المقصود الاهم نفي الترتيب (قوله لغير الموطوء) اي لغير المدخول بها انما قيد بعدم الدخول لان في المدخول بها يقع الثلاث بالاتفاق لان صريح الطلاق فيها يكون رجعيًا وبلزمتها العدة فصادف الاخير المحل واما في غير المدخول بها فهو بقيد اليقونة ولا عدة لها فلا يصادفان المحل (قوله ثلاث مرات) ظرف لقوله يقال تحقيقه ان عطف الناقصة على الكاملة بوجوب تقدير ما في الكاملة تكميلا للناقصة وفي الكاملة الشرط مذكور فيجب تقديره في الناقصة فيصير بمنزلة ان دخلت الدار انت طالق ان دخلت الدار انت طالق ففي هذه الصورة يقع الثلاث عند وجود الشرط اتفاقا فكذا فيما نحن فيه (قوله استدلالا بوقوع الواحدة عنده في الصورة المذكورة) واستدل بعضهم على انها للترتيب بوقوع الواحدة عند علمنا الثلاث فيمن قال لا امرأته قبل الدخول بها عجزنا انت طالق وطالق وطلاق فانهما يتبين بواحدة عندهم فلم ولم تكن الواو للترتيب لوقوع الثلاث كاذب اليه الشافعي في قوله القديم ومالك واحد فان عندهم نطق ثلاثا بافادة الواو المقارنة دون الترتيب قلنا لان سلم ان عدم وقوع الثانية ليكون الواو للترتيب بل لما ذكر من انها بانث الاول ولا عدة لها فلا يصادف الثاني والثالث المحل فيلغو (قوله اراد ان يدفعه ايضا) هذا دفع بطريق الحل وقد يدفع بالنقض والتقص ايضا اما المانع فيما ذكرنا في قول الامامين واما النقض فلانها لو كانت للترتيب لما اتفقوا على وقوع الثلاث في انت طالق وطالق وطلاق ان دخلت الدار بتأخير الشرط (قوله كالتعليق فانه ايضا على التعاقب) فصار هذا بمنزلة الجواهر المنظومة تنزل عند الانحلال على الترتيب الذي نظمت به ولا يخفى عليك ان الضمير المنسوب راجع الى الوقوع لا الى التعليق والالزام جعل المقيس عليه وهو التعليق مقيسا وهو باطل فالاول ترك هذا البيان لعدم الاحتياج اليه (قوله فيحصل بها التعليق) الباء بمعنى في كما في جلست بالمسجد فلا يرد ما يتهوهم من انه يلزم كون مجموع الشرط والجزاء معلقا بالشرط ولما نال ان يقول ان انفهام تعليق المجموع بالشرط من الباء على تقدير كونه لسببية ممنوع لان سببية المجموع للتعليق قد تكون بكون بعض اجزائه معلقا والبعض الآخر معلقا عليه (قوله كالتميز عند وقوعه) قيل لان سلم صحة اعتبار المعلق بالتميز مطلقا الا ترى ان من قال لا امرأته التي لم يدخل بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة لابل تثبت فدخلت الدار تطلق ثلاثا فلو لم يميز بهذا اللفظ قبل الدخول لم يقع الواحدة واجيب بانه يصح اعتبار المعلق بالتميز لان الواو لعطف المطلق

وهذا لا يخلف بالتعجز والتعليل وإنما اختلاف الحكم في الحال المذكورة فلا ريب
 لا بل لا يستدرك العطف بأقامة الثاني مقام الأول وقد صرح بذلك بقوله المحل بعد
 ما تعلق الأول بالشرط فيعلق الثاني بالشرط بلا واسطة كالأول فصار كأنه
 أعاد الشرط في حق الثاني مما لا يخرج لابل بخلاف ما إذا خرج بقوله المحل
 بآلت الأول ولم يصح التكلم بالثنيين لعدم المحل (قوله بخلاف صورة التكرار)
 فيه وفي تاليف المسألة إلى ترجيح قول أبي حنيفة في المسئلة المذكورة قال شمس
 الأئمة ما قاله أبو حنيفة أقرب إلى مراعاة حقيقة اللفظ لأن الملفوظ يصير طلاقاً
 عند وجود الشرط وثبت من ضرورة العطف اثبات الواسطة ذكر إكنا عند
 وجود الشرط وقوله باليه الوقوع على هذا التكلم لكن ميل فخر الإسلام إلى قول
 الإمامين حيث ذكر قولهما بعد قول أبي حنيفة ثم ذكر جوابهما عن قول أبي
 حنيفة على خلاف ما ذكره المصنف حيث قال قال أبو حنيفة موجب الواو
 الافتراق لأن الثاني اتصل بالشرط بواسطة والثالث بواسطتين والأول بلا واسطة
 فلا يتغير هذا الأصل بالواو لأنها لا تعرض للقرائن ولا موجه الاجتماع
 والاتحاد لأن الثاني جملة ناقصة فيشاركت الأولى انتهى يعني أن الثانية جملة
 ناقصة فيشاركت الأولى فيما تمت به فشاركتهما في الشرط فصار الشرط شرطاً
 للثانية أيضاً لتصبح كالأولى وكان يعلق الثانية بالشرط كتعلق الأولى به وبواسطة
 وترتيب فترت الثانية والثالثة عند نزول الأولى بترتيب أدل يمكن بين الأجزاء
 ما يوجب الترتيب فإن الواو لا توجه فصار ذلك كتكرار الشرط وكتقديم الجزاء
 ثم ذكر جوابهما عن قول أبي حنيفة حيث قال وهو في الحال تكلم بالطلاق
 وليس بطلاق فصم الحصول والترتيب في التكلم لافي صيرورته طلاقاً كما إذا حصل
 التعليق بشروط تخلفها أزمته كثيرة فإن الترتيب لا يجب به وإذا كان موجب
 الكلام ما قلنا لم يتغير بالواو لأنها لا تعرض للترتيب لا محال ولا توجه فلا يترك
 المقيد بالمطلق انتهى يعني سلماً أن الثاني يعلق بواسطة فتعلقه في الحال إنما هو
 تكلم بالطلاق وليس بطلاق فصم نحصيل كونه بالواسطة والترتيب في التكلم
 بأن يجعل الثاني مرتباً على الأول في التكلم لافي صيرورته طلاقاً كما إذا حصل
 التعليق بشروط تخلفها أزمته مثل أن يقول إن دخلت الدار فانت طالق ثم بعد
 زمان يقول إن دخلت الدار فانت طالق فإن هذا لا يوجب الترتيب في الوقوع
 وإذا ثبت أن موجب الكلام الاجتماع والاتحاد لم يتغير بالواو لأنها لا تعرض
 للترتيب لا محال ولا توجه فلا يترك المقيد أي موجب الكلام الذي نفسه

وفي المنجزين بالاولى فلا تصادف
 الثانية والثالثة المحل فكذلك المعلق أدل وقع
 (بخلاف) صورة (التكرار) التي
 أوردتها مقسماً عليها



الاجتماع بالمطلق الذي هو الواو وميل القاضي ابي زيد الى قول الامامين ايضا
 قوله فان كل واحد من الاجزئية يتعلق بالشرط بلا واسطة (قبل ان انتفاء
 الواسطة في التعليق لا يوجب المقارنة بينهما فيه فان كونه على سبيل التعاقب
 قطعي لانه اذا تكلم بكل منها يحصل التعليق لاستقلالها ولا شك في كون التكلم
 على سبيل التعاقب والترتيب فيها ضمني فاذا اعتبر الضمني فالصريح اولى
 واجيب بانه اذا انتفى الواسطة يكون كل واحد من التعليق مستقلا ويكون
 التفريق في ازمة التعليق لافي ازمة التطبيق بخلاف ما اذا تحققت الواسطة
 لان تعليق الثاني حينئذ يكون بواسطة الاول ولا تعدد فيه لاحكاما ولا حقيقة
 لانه يمكن ان يتعلق اجزئية كثيرة بشرط متحد فيتعلق وطالقي وطالقي بعين الشرط
 الاول لا يتقدر بشرط آخر حتى يصير كقوله ان دخلت الدار فانت طالقي ثلاثا كما
 زعم ابو يوسف ومحمد واذا كان تعليق الثاني والثالث تابعا للاول كان الوقوع ايضا
 تابعا له (قوله الواو اذا دخلت بين الشئين آه) يعني ان الجملة اذا عطف على جملة
 اخرى بالواو فلا يخلو اما ان تكون الجملة المعطوفة تاممة او ناقصة فان كانت ناقصة
 فالاصل مباشر كنهها الاولى فيما تمت به الاولى بعينه كما في قول الزوج ان دخلت الدار
 فانت طالقي وطالقي فان الجملة الثانية المعطوفة لكونها ناقصة متضمنة الى ضم شيء
 تتم به وذلك الشيء لا يكون غير ما تمت به الاولى لعدم ما يدل عليه وما تتم به الاولى
 لا يخلو اما ان يكون بعينه بالتقدير او يقدر معاد امره اخرى لاسبيل الى الثاني لانه
 انما يبصر اليه عند استحالة الاشتراك كما في قولك جاءني زيد وعمر وفانه يقدر جاءني
 معاد امره اخرى لاستحالة تصور الاشتراك في محي واحد لان العرض الواحد
 لا يمكن ان يقوم بمحليين واما اذا لم تمنع الشرية فيلزم منه الاول فلا يقدر معادا
 بل يشتر كان فيه لان التقدير خلاف الاصل فلا يبصر اليه الا عند الضرورة
 ولا ضرورة عند عدم اجتماع الاشتراك لانها ارتفعت بالادنى وهو اثبات الشرية
 فيما تمت به الاولى فلا يبصر الى الاعلى وهو التقدير معادا لان ما ثبت بالضرورة
 يقدر بقدرها فتعلق الثانية بعين الشرط الذي تم به الاولى ولا يقتضي العطف
 تفرد الثانية بالشرط بتقديره معادا لعدم الحاجة اليه وفائدته تظهر فيمن قال
 كلما خلفت بطلا فانت طالقي ثم قال لها ان دخلت الدار فانت طالقي وطالقي
 فانه بعينه واحدة حتى لا يقع الاطلاق واحدة قبل دخول الدار والاتفاق ولو كان
 الشرط معادا مقدرا لوقعت طلقان بمقتضى كمال كونها حينئذ بعينين وكذا لو قال
 انت طالقي ان دخلت هذه الدار وان دخلت هذه الدار يتعلق به دخول الدار

فان كل واحد من الاجزئية يتعلق بالشرط
 بلا واسطة الاخرى في هذه الصورة واما
 في محل النزاع فيتعلق الثاني بواسطة
 الاول والثالث بواسطة الثاني كما عرفت
 فافترقا (و) بخلاف صورة (التقديم)
 ايضا فان الكل يتعلق بالشرط دفعة
 لانه اذا كان في آخر الكلام ما يغير اوله
 يتوقف الاول على الآخر فلا يكون
 فيه تعاقب في التعليق حتى يلزم تعاقب
 في الوقوع (وهي) اي الواو اذا دخلت
 بين الشئين فاما ان يتعلق المعطوف
 عليه بشئ مثل ان يقع خبر المبتدأ
 او جزاء الشرط او صفة لموصوف او نحو
 ذلك (نفيد) الواو حينئذ (الجمع)
 بينهما (في) ذلك (التعلق)

الثانية تلك المطلقة الاولى المتعلقة بدخول الدار حتى لو دخلتها لا تطلق
 الواحدة ولو كان انت طالق معادا مقدرا طلقت ثنتين ولا بد عليه مثل قوله
 هذه طالق ثلاثا وهذه حيث لا تثبت الشركة في الخبر الاول بل جعل الخبر الاول
 معادا حتى طلقت الثانية ثلاثا ايضا على ما صرحوا به ولو ثبتت الشركة طلقت
 كل واحدة منهما ثنتين لا تسام الثلاث عليهما كما لو قال فلان على الف ولفلان
 يجعل الالف تساما عليهما كما في الجامع الكبير لا نقول تعدر هنا الشركة لان
 في تخصيص الزوج على الثلاث اشارة الى ان المقصود اثبات الحرمة العالقة
 وسد باب التدوير بالكلية وبالاتسام لا يحصل ذلك فيجعل الخبر الاول معادا
 ضرورة وان كانت الجملة المعطوفة تامة لم تشارك الاولى في الخبر كقول الرجل هذه
 طالق ثلاثا وهذه طالق فان المرأة الثانية لم تطلق الواحدة ثلاثا والاولى لم تترك
 طالق الثاني بل انما تشاركها في الحصول وثبوت مضمونها فقط من غير اعتبار
 خصوصية الاولى لان الشركة في الخبر انما هي لاحتياج الجملة الثانية الى الاولى
 لعدم افادتها بدونها ليجرد العطف فاذا كان الكلام الثاني مفيدا بنفسه لم يتحقق
 الافتقار الذي هو دليل الشركة ولهذا يسمى بعضهم هذه الواو والابتداء
 وبعضهم واول النظم وبعضهم واو الاستئناف وقال فخر الاسلام هذه التسمية كلها
 فضول من الكلام بل الواو للعطف على ما هو اصلها لكن الشركة في الخبر ليست
 ليجرد العطف بل لافتقار الكلام الثاني اذا كان ناقصا ولم يوجد هذا فان قيل
 قد تقدم انه لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وطالق طالق تطلق ثلاثا عقد
 الامامين فكيف يصح قوله ولذا يقع طلقة واحدة اتفاقا قلنا هذا الاتفاق بالنظر الى
 تعليقه بالخلف بقوله كما حلفت بطلاقك فانت طالق لا بالنظر الى تعليقه بدخول
 الدار كما في الاختلاف السابق فلا منافاة بينهما ولذا قلنا لا يقع الواحدة قبل دخول
 الدار (قوله فقوله اه) مبتدأ خبره عين واحدة وذلك لان الواو هي قوله وطالق
 يفيد جمعه مع المعطوف عليه في التعلق بالشرط المذكور فيكون عينا واحدة
 (قوله وانما افادت ذلك) افادت الواو والجمع بينهما في الحصول فقط في الصورة
 القائمة على ما هو الظاهر من كلامه لكن الرضى قال الواو مرة تجمع الامرين
 فصاعدا في فعل واحد نحو قام زيد وعمراى حصل منهما القيام ومرة تجمع
 الثقلين فصاعدا في اسم نحو قام زيد وقعداى حصل كلا الفعلين من زيد وعمراى
 تجمع بين مضمونيهما في الحصول نحو قام زيد وقعد عمرو وزيد قائم
 وعمرو قاعد فلا الواو لتوهم ان الاسم الاول في الصورة الاولى والفعل الاول

فقوله ان دخلت هذه الدار فانت
 طالق وطالق وطالق بعد قوله تلتا
 حلفت بطلاقك فانت طالق عين
 واحدة ولذا يقع طلقة واحدة اتفاقا
 لا تكرار الشرط ليكون حلقين فيقع
 ثنتان بمقتضى كما وكذا انت طالق
 ان دخلت هذه الدار وان دخلت
 هذه يقع به واحدة وان دخلت معا (او)
 لم يتعلق المعطوف عليه بشئ فتفقد
 الواو حيثئذ اجمع بين ذيك الشئين
 (في الحصول) اى حصول مضمونيهما
 في الواقع فقط بلا اعتبار خصوصية
 الاول في الثاني او العكس وانما افادت
 ذلك اذ لو لاها لا حمل الرجوع
 والاضراب عن الاول نحو ان دخلت
 الدار فانت طالق وان دخلت الدار
 فانت طالق حيث يقع ثنتان

إذا دخلتهما (وأما الزيادة) على ذلك من اعتبار بعض قيود الأول

﴿ ٨ ﴾

في الثاني أو العكس (في القرائن)

ولا يبل عليها الواو أصلا مثلا إذا قيل
هذه طالق ثلاثا وهذه طالق انما
تطلق الثانية واحدة لأنه لو قصد الثلاث
لم يذكر طالق الثاني وعلى هذا فقس
(وتستعار) الواو (لالحال) لأن الواو
لمطلق الجمع والاجتماع الذي بين الحال
وذيها من محتملاته فيجوز استعارتها
لمعنى الحال عند الاحتياج (كأد إلى ألفا
وانت حرف لا يعنى قبل الأداء) لأن الواو
لالحال إذا لا وجه للعطف ههنا لأن
الجملة الأولى فعلية طلبية والثانية اسمية
خبرية وينهما كمال الانقطاع
والاحوال شروط لكونها مقيدة
كالشرط فتعلق الحرية بالأداء
كما في قوله ان دخلت الدار رابكة فانت
طالق يتعلق الطلاق بالركوب تعلقه
بالدخول فصار كأنه قال ان ادبت
إلى القافانت حرفان قبل ما ذكر عكس
ما يقتضيه ذلك الكلام فان الواو
لما دخلت في انت حرف اقتضت ان تكون
الحرية شرطا للأداء فنكون سابقة
عليه لوجوب تقدم الشرط على
المشروط فلا يكون معلقا بل تقع الحرية
في الحال قلنا أولا أنه من باب القلب
والتقدير كن حرا وانت مؤدأ القافانما
لحل عليه لامتناع تعليق الأداء بما دخل
فيه الواو لأن التعليق انما يصح من يصح
منه التجيز وليس في وسع المتكلم تجيز
الأداء فكيف يصح تعليقه ولما لم يصح
العمل بظاهره ولم يمكن العمل بالعطف

في الثانية والكلام الأول في الثالثة وقع عن سهو وغلط والثاني تداركه ولتوهم
أيضا ان المتكلم في المواضع الثلاثة قصد أحدهما فانه كما يحتمل القطع بوقوع
الامرين وهو الظاهر يحتمل وقوع الآخر أيضا بل الواو وتصير الجمعية فصا انتهى
فالظاهر منه جريان تلك الافادة في صورتها ويمكن ان يقال ما ذكر الرضى فيما
كان المظوف والمظوف عليه متغايرين على ما ترى مما نحن فيه في الصورة
الأولى ليس كذلك فانها ما متحدان أعني طالق وطالق فلامعنى لا احتمال الرجوع
والأضراب عن الأول تأمل (قوله إذا دخلتهما) هكذا في بعض النسخ
الضمير المنسوب فيلزم ان يكون الداران متغايرين وفي أكثر النسخ وقع الضمير
مفردا مؤنثا فككون الدار واحدة والناسب لقوله السابق أن لا يلاهاى الواو
لاحتل الرجوع النسخة الأولى اذ لا يتصور الرجوع في صورة الدار الواحدة
(قوله لم يذكر طالق الثاني) بل يقتصر على قوله وهذه فيفيد الواو الجمع بين
المظوف والمظوف عليه مع قيوده المذكورة (قوله وتستعار الواو للحال) اعلم
ان الأصل ان الواو لا تدخل الجملة الواقعة حالا لتعلقها بالأولى معنى والتعلق
المعنى يعنى عن الربط كما في ضرب زيد راكبا إلا انها لما كانت لمطلق الجمع
والاجتماع الذى بين الحال وذيها من محتملات ذلك المطلق احتمال لمقيدته جاز
استعارتها لمعنى الحال فاستعار وهله عند الاحتياج واختلفت مسائلهم على
هذا الأصل أى كون الواو للعطف تارة والحال أخرى استغارة على أربعة أقسام
قسم يكون الواو فيه للحال بالاتفاق لا غير وقسم يحتمل الامرين بالاتفاق
وقسم يكون للعطف لا غير بالاتفاق وقسم يختلف فيه عند ابن حنيفة ليست
فيه الحال وعندهما للحال اما الأول فذكره بقوله ادألى القافان انت حرفا
لا يعنى ما لم يؤد الألف لان جواز العطف مشروط باتفاق الجملة خبرا
وطلبا وقد عدم ههنا لان الجملة الأولى طلبية والثانية خبرية فامتنع العطف
فجعل الواو للحال احترازا عن الالغاء وإذا جعلت للحال والأحوال شروط
لكونها مقيدة كالشرط تعلقت الحرية بالأداء يتعلق الطلاق بالركوب كتعلقه
بالدخول في قوله ان دخلت الدار رابكة فانت طالق فصار كأنه قال ان ادبت
إلى القافانت حرفا فقولوا والأحوال شروط شرح لقوله فلا يعنى قبل الأداء وقوله
يتعلق الطلاق بالركوب تعلقه بالدخول بيان لكون الحال بمنزلة الشرط حيث
ان الجزء في ذلك المثال يتعلق بالحال لتعلقه بالشرط هذا مذهب كوفي عامة المكاتب
واعترض عليه بوجهين الأول ان قولهم الإجماع شروط ليس بسديد لأن

إيضاح حل على القلب الذى هو شعبة من البلاغة وثانيا ان الجملة الواقعة حالا قائمة مقام جواب الامر
بدلالة مقصود المتكلم فاخذت حكمه فعنى الكلام ادألى القافان نصر حرفا فتكون الحرية متعلقة بالأداء ضرورة

الحال في الشيء صفة لتبقى ~~الحال~~ والصفة الحقيقية ليست بمعنى الشرط عندنا
فكذلك ما ليس بشرط فيها الثاني سلمنا ان يكون مقتضى الكلام حينئذ
شرطية الحرية للاداء فلا يؤدي حتى يثبت فكون سابقا على الاداء لوجود
تقدم الشرط على الشرط فلا يكون معلقا على الاداء واجبت عن الاول بان
ذلك من المسلمات حتى لا يشكك فيه غير مسجوع وقرئ ما بين ما هو صفة وبين
ما هو في معناه ظاهر فلا تناقض بين القولين وعن الثاني وجوه الاول انه من باب
التكلم كما في عرضت الناقية على الخوض ورد بان التمسك به في مقام الاستدلال
سخيف وانما هو من الخطا الثاني ان الجملة الواقعة خلافاً لمقام جواب
الامر بدلالة محض وقد التزم فاختت حكمه فصار مقامه ادلى الفاتصر حرا فكأن
الحرية معلقة بالاداء كما ذكره رحمه الله ورد هذا ايضا بانه غير مطلق ومقصود
التكلم ليس يثبت لانه مدع والثالث ان قوله وانت من الاحوال المقدر
كما في قوله تعالى فادخلوها خالدين اي مقدرين الخلود في حالة الدخول لامن
الاحوال الواقعة لان غرض التكلم عدم وقوع الحرية في الحال فيكون معناه
اد الى الفا مقدر الحرية في حالة الاداء حينئذ تنطبق الحرية بالاداء ورد بان
الحال المقدره ~~فقط~~ والمقام الرامي فلا يصلح ذلك له وبان قوله ان غرض التكلم عدم
وقوع الحرية في الحال منوع فان غرضه حصول العوض سواء كان قبل
الحرية او بعدها الزام ان قوله وانت حر يوجب الحرية للحال لولا قوله اد الى الفا
فما تضمنه اليه تأخر العتق كما بنا خرابضا مقام الشرط فكان كالشرط من
هذا الوجه ورد بان التأخير بالانضمام عين النزاع الخامس انه لما جعلت الحرية
سابقا للاداء صار وصفه فلا يسبقه اذا لان الصفة لا تسبق الموصوف
ورد بانه حال المؤدى لاحال الاداء فلا يكون وصفه ~~السادس~~ ان الحكم
قيد لما له فيكون الاداء فيما نحن فيه مقيدا بالحرية والمقيد مسبوqa
بالمطلق فلا جرم يقتضي ذلك سبق اداء بتقيد الحرية فيكون مقدها على الحرية
وفيه نظرا ذل اخفاء في كون المقيد مسبوqa بالمطلق وكلا منا ليس فيه
بل في كون المقيد اعني الاداء مسبوqa بتقيده اعني الحرية وما ذكره لا يقتضي
ذلك واما الثاني فكقول من قال لا مرأته انت طالق وانت تصلين او وانت
مصلحة فانهم قالوا انه لطيف الجملة حتى يقع الطلاق في الحال لان كل واحد من
المتكلمين كلامه في نفسه والعمل بالحقيقة ممكن فيكون للعطف حينئذ لا ينفرد
الطلاق بالصلاة لكن ~~يجوز~~ ان تكون الواو للحال لان الصلاة تصلح ان تكون

شرط الطلاق فاذا نوى الحال صحت نيته ديناً وصار كأنه قال انت طالق في حال
 صلاتك ولكن لا يصدق قضاء لانه خلاف الظاهر وقيد تخفيف عليه واما الثالث
 فكقول الرجل لا آخذ هذا المال واحمله به مضاربة في البر فانهم قالوا ان هذه
 الواو لعطف الجملة ولا يحتمل الحال لان العمل لا يكون الا بعد الاخذ فلا يمكن
 ان يتقيد الاخذ به فلا يصير العمل شرطاً بل يصير مشورة والمضاربة تبقى قائمة
 واما الرابع فتل قول المرأة لزوجها طلقني ولك الف درهم فانهم اختلفوا فيه
 فحمله ابو يوسف ومحمد على المعاوضة حتى اذا اطلقها وجب الف وجهه ابو حنيفة
 علي واوعطف الجملة حتى اذا اطلقها لم يجب شي لهما طرقتان احدهما ان الواو
 قد تستعار للباء كما استعيرت له في باب القسم فحمل على هذا المجاز بدلالة حال
 المعاوضة لان الخلع حال المعاوضة لانه من جانب المرأة معاوضة ولهذا صح
 رجوعها قبل قبول الزوج وهذا لان الحقيقة وهو العطف قد تعذرت لاختلاف
 المجتئين خبرا وطلباً وله مجاز صالح وهو ان يكون بمعنى الباء فيصار اليه احترازاً
 عن الالف والثاني ان يكون الواو للحال بدلالة حال المعاوضة ايضاً فانها تقضي
 العوض من المجتئين فيجعل للحال ليصير وجوب الف عليها شرطاً للطلاق
 وعوضاً عنه لان نفسها تسلم لها بهذا المال وصار كأنها قالت طلقني في حال كون
 الاول على وقد عرف ان الاحوال شروط فكان مضاء طلقني بشرط ان يكون
 لك على الف فلما قال طلقك كان تقديره بذلك الشرط فصار نظيره قوله ادالي الفاء
 وانت حر على ما تقدم وخلاف قوله خذ هذا المال واعمله مضاربة في البر فانه
 لا معنى للباء ههنا لانه لو استعيرت للباء صار معناه خذ هذا المال مضاربة
 بالعمل بالبر فيصير العمل بالبر عوضاً عن الاخذ فيصير العمل بنفس الاخذ
 والعمل ليس بواجب على المضارب لمجرد العقدي لا لاجماع ولا يمكن جملة على الحال
 ايضاً لان حل الخلافية على الحال كان بدلالة المعاوضة ولم يوجد لان المضاربة
 ليست بمعاوضة لان المضارب امين في البدء وصكيل بعد الاخذ في العمل
 شريك بعد ظهور الربح ولا يبي حنيفة ان الواو للعطف حقيقة والحقيقة لا تترك
 الابدليل ولا دليل ههنا والمعاوضة لا تصلح دليلاً لان معنى المعاوضة في الطلاق
 امر زائد وما كان زائداً كان جائزاً لانفكاك فلا يصلح دليلاً لترك الاصل وهما
 كانت المعاوضة زائدة في الطلاق لان الطلاق اذا دخله العوض صار يمينا
 من جانب الزوج حتى لم يصح رجوعه قبل قبول المرأة ويحتمل به في قوله ان
 حلفت بطلاقك فكذا ولو كانت المعاوضة اصلياً لم يصار للطلاق يمينا (قوله)

والفاء للتعقيب (و) اعلم ان وجوب الفاء ان يكون وجود الثاني بعد وجود الاول بعدد زمانية بغير مهلة سواء كانت للعطف اول بط الجواب بالشرط والالكان مقارنا له وليس بالقران موجب ولكن تلك التعديت تكفي في كل شيء بحسبه الا ترى ان حال زوج فلان فولده انما يمكن ببلوغها الامانة الحمل وان كانت مدة طاوله ودخلت البصرة فبعد اذ اذالم يقع في البصرة ولا بين البلدين فقال الله تعالى الم تر ان الله انزل من السماء ماء فنصبح الارض مخضرة قيل الفاء في هذه الآية السببية لا للعطف وفاء السببية لا تستلزم التعقيب بدليل صحة قولك الم نزل من السماء ماء فنبعث منها نورا وهو يوجب وجوب الفاء واجيب بان فاء السببية ايضا لا تخلو عن الترتيب والتعقيب والفاء في ان يسلم فهو يدخل الجنة مجاز عن ثم كما في قوله تعالى ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم العاطفة ان عطف مفردا على مفرد فبعد ان ملايسة المعطوف لمعنى الفعل المنسوب اليه بعد ملايسة المعطوف عليه له بلامهلة فعنى قولك قام زيد فعمرو حصل فاعلم عمر وعقوب قيام زيد بلا فصل وان دخلت على الصفات المثالية والموصوف واحد فالترتيب ليس في ملائمتها للتلول حاملها كما كان في نحو قام زيد فعمرو بل في مصادر تلك الصفات نحو قولك جاءني زيد الاكل فالشارب فالناثم الى الذي يأكل فيشرب فينام وان لم يصحكن الموصوف واحدا فالترتيب في تعلقي للتلول العامل بموصوفاتها كما في الجوامد نحو قولهم في صلاة الجماعة يقدم الاقرأ فالافقه فالاقدم هجرة فالاسن وان عطفت جملة على جملة افادت كون مضمون الجملة التي بعدها عقيب مضمون الجملة التي قبلها بلا فصل نحو قام زيد فعمرو وقد تفيد فاء العطف في الجمل كون المذكور بعدها كلاما مر تباقى الذكر على ما قبلها كقوله تعالى ادخلوا ابواب جهنم خالدين فيها فمضى عن التكبيرين وهذا يسمى الترتيب الذكري ومن هذا القبيل عطف الفصل على المحمل (قوله وتدخل حكم العلة) لما ذكر ان الفاء مطلقا طائفة اوسببية للتعقيب الزمانى اراد ان يذكر انها على اى شئ تدخل فقال ان الاصل فيها ان تدخل على حكم العلة لان الحكم مرتبط على العلة فيكون عقيبها فيصح دخول الفاء عليه نحو جاء الشتاء فذهب وهو في الحقيقة جواب شرط محذوف اى اذا كان كذلك فذهب ولهذا يسمى هذا الفاء فاء السببية فان قيل ان اردتم من ترتيب الحكم على العلة ترتيبه عليها في العقل فسلم فان المثلول بعد العلة بالذات لكنه ليس هذا مفهوم

(والفاء للتعقيب) اى لا فائدة كون ما بعده بعد ما قبله بغير مهلة قال الشيخ عبد القاهر اصل الفاء الاتباع والعطف فرج على ذلك لا يرى انه لا يبرى عن الاتباع ووجه وقد يكون الاتباع متجزئا عن العطف كما في جواب الشرط بالفاء (عنى) قوله (ان دخلت هذه الدار فهذه لا تبحث بترك) دخول (احديهما) لا (بتقديم) دخول (الثانية) على دخول الاولى (و) لا (بأخيرها) اى الثانية عن الاولى (بتملة) لان الشرط انما هو دخول الثانية عقيب الاولى بلامهلة (وتدخل حكم العلة) يعنى ان الاصل ان تدخل الفاء حكم العلة لترتبه عليها نحو جاء الشتاء فتأهب (فقوله فهو حر في جواب من قال بعث منك هذا العبد بكذا قول) للبيع (واعناق) للعدلان ذكر الحرية بحرف الفاء عقيب الابحباب وهى للترتيب

ولا يترتب العتق على الإيجاب إلا بعد ثبوت القبول فيثبت ذلك بطريق (١٢٣) الاقتضاء بخلاف قوله هو حر أو هو

القاء لأن موجب التعقيب الزماني وإن اردتم به ترتيبه عليها بالزمان فهو ممنوع
لأن العلة مع الحكم زمان كما صرح جوابه واجب عنه في التقرير بان الزاوية
الترتب بالذات قوله ليس ذلك مفهوماً لكن كون القامحية في الترتب
الذاتي فيجب فيه ممنوع فيجوز ان يكون مرادهم انها تستعمل في ترتيب
المعلول على العلة مجازاً نظراً الى وجود الترتيب ولهذا استدل بحجة الله عليه
بقوله لترتبه عليها مع ان الحقائق لا تحتاج الى الاثبات بدليل فلا يقال
استعمل الاسد في الهيكل المخصوص لكذلك بل يقال استعمل الاسد في الزمان
الشجاع لوجود الوصف المشهور فيه فعلى هذا الجواب لا يستقيم قوله ان
الاصل وقوله الاتي كما هو حقيقة القامحان الظاهر منهما كون القاء حقيقة
في الترتب الذاتي بل الاولى على هذا الجواب ان يقول ان القاء للتعقيب الزماني
وقد تدخل على المعلول وعلى العلة كما في التفرع (قوله لا بعد ثبوت القبول)
اي ثلث يقع العتق في غير الملك فيلغو (قوله بطريق الاقتضاء) وصيانة للكلام
العاقل عن اللغو وصار كأنه قال قبلت فهو حر (قوله) ويسمى هذا قاء التفرع
والسببية (اي الدخلة على السبب على ما اشعر به عطفة على التفرع وبما
يتفرع على هذا الاصل ما قال اصحابنا فيمن قال لحيطة النظر الى هذا القبول
يكفي فيصا فظفر فقال نعم فقال فاقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفيه ان الحياط
يضمن ما نقص لان القاء للتعقيب فذكره يبين انه شرط للكفاية في القطع لانه
امر بقطع مرتب على الكفاية فصار كأنه قال ان كفاية فيصا فاقطعه والمعلق
بالشرط معدوم قبل وجوده فاذا لم يكفه كان القطع بغير اذنه فيكون ضامناً
بخلاف ما لو قال اقطعه فقطعه وهو لا يكفيه فاقطعه لان قوله اقطعه اذن
مطلق فلا يكون القطع بعده موجبا للضمان لا يقال قد غره بقوله بكفيتك فينبغي
ان يجب الضمان لان القبول مجرد الخبر اذالم يكن في ضمن عقد ضمان لا يوجب
الضمان كالوفاة اسلك هذا الطريق فانه امن فسلطه فاخذ اللص متاعه لا يضمن
الخبر ولذلك قالوا فيمن قال لا امر أنه ان دخلت الدار فانت طالق فقد اتى وهي غير
مدخول بها قد دخلت الدار انه يقع على الترتيب وتبين بالاول بالاتفاق بخلاف
قوله ان دخلت الدار فانت طالق وطا ابي بالواو على ما تقدم من الحديث بين
ابي حنيفة وصاحبيه (قوله) وقد تدخل القاء العلة (اي) فاسترفت الاصل ان
لا تدخل القاء على العمل لا متاع تأخرها عن المعلول لانها قد تدخل عليها اذا
كانت العلة مجتمعة لانها في حالة الدوام تكون متأخرة عن ابتداء الحكم فصار

حر حيث لا يكون قبول البيع لعدم
ما يوجب التعقيب في محتمل لارد
الإيجاب بان جعل اخبارا عن الحرية
الثابتة قبل الإيجاب ولقبول البيع بان
جعل انشاء للحرية في الحال فلا يثبت
القبول بالسك ويسمى هذا قاء التفرع
والسببية (وقد تدخل) القاء (العلل
اذا دامت) تلك العلل فانها اذا كانت
دائمة كانت في حالة الدوام مترتبة
من ابتداء الحكم كما يقال لمن هو في قيد
ظالم ابشر فقد اتاك الغوث فان الغوث
بعد ابتداء الابشار باق ويسمى هذا قاء
التعليل لانها بمعنى لانه (في) قوله (اد
الى القافات حريعتك حالا) لان معناه
اد الى القافات حريعتك بحال على
تعليل الحرية بالاداء كما هو حقيقة القاء
يتقديران ادبت الى القافات حر لان
الاضمار خلاف الاصل فلا يصار اليه
بلا ضرورة فان قيل دخول القاء
على العلل ايضا خلاف الاصل قلنا
فيما ذهبنا عمل بحقيقة القاء من وجه
لان العلة لما كانت مستدامة يحصل
الترتيب فكان اولي من الاضمار وفيه
يحت لان الاضمار وان كان خلاف
الاصل الا ان فيه عملاً بحقيقة القاء
من كل وجه فينبغي ان يكون اولي
فاصواب ان يقال تقدير الشرط
الناسق الى المستعمل عند التلفظ به
لم يعهد مع الماضي نحو اني اكرمتك
فقدم تقدير الشرط مع الاسمية وهي اعيد من الماضي اولي (ويستعار) القاء (للاوافي) قوله

(ومعنى)

(لغلا ان على درهم قدرهم)

معنى الماثل وتكون من موهبتها من وجه كقولك ليس هو في
ظاهرها وقد ظهرت امارات الخلاص ابشر فقه اناك الغوث وقد يحوت باعتبار
ان الغوث جارية بعد ابتداء الابد وتسمى هذه فاه العليل لانها معنى الحس
العليل والبشار يستعمل في الامور متعديا وههنا بمعنى اللانزم اي في الامور
ويعطيه ما قالوا في حق قال لعبد ادالي القافان حرانه يعق حالا وتقدره ادالي
القافان حر لان الحرية والعق بحاله دوام فاشبه المتأخر فتحزبه الحرية ويظهر
فيها ما لو قال حرني انزل فانه من انه آمن نزل اولم ينزل لان الامن هو العلة
دواما فان قيل لم يحصل قوله ادالي القافان حر على تعليل الحرية بل الاداء حتى
يكون قوله ادالي القافان لقوله ان حر كما هو حقيقة الفاء ليصير كانه قال ان
يأتي الى القافان حر فالجواب ان ذلك يحتاج الى الاضمار فلا يصح اليه
بلا ضرورة لانه خلاف الاصل فان قيل دخول الفاء على العلة ايضا خلاف
الاصل فالجواب بان فيما قلنا عمل الحقيقة من وجه لان العلة لما كانت مستدامة
حصل الترتيب فكان اولي من الاضمار ورد بان الاضمار وان كان على خلاف
الاصل ففيه عمل حقيقة الفاء من كل وجه فيكون اولي واجيب عليه من وجهين
احدهما انه مكره بقوله ان تقدير الشرط الناقل الى المستقبل آه والثاني انه على
تقدير الاضمار لا يبقى الفاء للعطف لان الفاء في جواب الشرط للتعقيب المحض
للاعطف وعوض بانها في العلة كذلك واجيب بان الفاء في العلة للتعقيب
المحض وهو عمل من وجه لقوات معنى العطف وفي الجزاء كذلك فعلا مضافا ترجح
ما قلنا بعدم الاضمار فان قيل الفاء في العلة ليست للتعقيب من كل وجه
وفي الجزاء التعقيب من كل وجه فعارض ذلك جهة الاضمار اجيب بان
الاضمار اقوى لانه خلاف الاصل من كل وجه فلا يعارضه ذلك هذا وانما
يعدل رده الله تعالى في التوضيح من ان المعلول اذا كان مستقودا من العلة يكون
علة غائية فنصير العلة معلولا فلها تدخل على العلة لانه ان اراد ان المعلول علة
غائية للعلة معنى اول لفظا فتدفع وان اراد ان علة لها وجودا في تقدير تسليمه
فهو في عدم التفرقة بين العلة الدائمة وغيرها (قوله حتى لانه درهمان) قال
الشافعي بل رده درهم واحد لان الحقيقة قد تعذر لا بحالة ولا يمكن صرفه الى
الوجوب اظهر لان وجوب الثاني بعد الاول متصلا به غير متصور الا بالاعتبار
مباين بسبب آخر بل هو في حقيقة فصل لا بحالة فحمل على جهة متداخلة
للمبدأ كما في مضمون الجملة الاولى كانه قال فهو درهم قلنا لا يستلزم

حتى درهمان لان الفاء للترتيب
ولا يمكن رعايته بين العلة حقيقة بل
بين العليلين والبراهم في الدعة في حكم
العين فلا يتصور فيها الترتيب فحمل
الفاء بحالها عن الواو لشاركتها في نفس
العطف وانما ينصرف بالترتيب
الى الوجوب لا الوجوب في الفاء
فحمل حقيقة الفاء (وتم التراخي) وهو ان
يكون بين المعلومين مهلة لكن ذلك
الترخي في كلامنا الى حقيقة (في التكلم)
ويوزمه التراخي في الحكم بجزالة ما اوسكت
ثم استأنف قولا لا يكمل التراخي اذ لو كان
التراخي في الحكم دون التكلم لكان
التراخي موجودا من وجه دون وجه
ولا نها دخلت في اللفظ فيجب اظهار
ان التراخي فيه ايضا (وعندهما في الحكم)
لا التكلم لانه متصل في التكلم حقيقة
فكيف يحمل متفصلا والعطف لا يصح
مع الانفصال فينبغي ان يكون الاتصال
بعضا مراعاة لحق اللفظ قلنا ليس المراد
انه لتراخي اللفظ بل لتراخي الحكم الحاصل
عند تراخي العطف وصحة العطف
يعتمد على الاتصال صورة في النزاع
في اقسامه حتى ثم الثاني يتأخر الاول

وانما التماس في جملة الاتصال الصوري
المشروط في العطف بمنزلة الانفصال
الصوري حتى لا يتعلق الثاني بما يتعلق
به الاول (فاذا قال الزوج) (غير الموطوءة)
انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت
الدار (نزل الاول) لعدم تعلقه بالشرط
الا في كونه كالفصل عنه صورة (ولغا
الثاني) لعدم المحل لان المرأة غير موطوءة
(ولو قدم الشرط لتعلق الاول) (فأئذنه)
لانه ان لم يكن الشرط باوجود الشرط يقع
الطلاق (ونزل الثاني) في الحال لعدم
تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت الدار
فانت طالق فسكت ثم قال انت طالق
(ولغا الثالث) لعدم المحل فان قيل
ينبغي ان بلغوا الثاني ايضا لان التراضي
اعتبر في اللفظ صار كانه سكت ثم قال
طالق فيكون خبرا بلا مبتدأ فبلغوا
ضرورة قلنا انما يبلغ لما عرفت ان صحة
العطف مبنية على الاتصال صورة
وذلك موجود ههنا فيعتبر في الثاني
ما تم به الاول (وفي) حتى (الموطوءة)
ان اخر الشرط نزل الاول والثاني
في الحال لعدم تعلقهما بالشرط فبكانه
سكت عليها ثم قال انت طالق ان دخلت
الدار ولما كانت موطوءة كانت محلا
فيقع طلقان (وتعلق الثالث) لقرينه
بالشرط (وان قدم) الشرط (تعلق
بالاول) لا اتصال به (ونزل الثاني) اي الثاني
والثالث لوجود المحل (وقالا) الجمل
المذكورة (بتعلق جميعا) بالشرط
(وينزل بالترتيب) عند وجود الشرط

لا يصلح الا باخبار فيه ترك حقيقة القس وهي العطف والعطف من قوله لانه
بقي قوله على درهم درهم وفيما ذهبنا اليه ترك الحقيقة من وجه واعتبر وجه
وجه رجوع التعقيب الى الوجوب فلهذا احق بما قال الشافعي ولا في جملة
مستعملين الواو رعايه كون الموطوف مغاير للموطوف عليه وانما الاصل
واخبار الشافعي بنى التباين بينهما فكان ما ذهبنا اليه اولى (قوله)
الموطوفين مهلة) اي في الفعل المتعلق بهما (قوله بكمال التراضي) يعني انها
لمطلق التراضي والمطلق ينصرف الى الكمال وذلك بان ثبت في السبب اي لكل
والحكم جملة ولو كان في الحكم وحده لكان ثابتا من وجه دون وجه ولا فيها
لما دخلت في اللفظ يجب اظهارها فيه كما تظهر في الحكم وايضا التراضي في الحكم
مع عدمه في التكلم بمنع في الانشآت لان الاحكام لا تراضى عن التكلم بها
فاذا ظهر التراضي في اللفظ صار اللفظ كالوفصل بالسكوت (قوله متصل في التكلم
حقيقة) عرف ذلك حسا فاذا عرف اتصاله حسا فلا يجعل منفصلا لما فيه
من تغليب الحس ونقض قاعدة العطف من عدم جوازه مع الانفصال (قوله
الحاصل) صفة التراضي لا الحكم (قوله حتى تم الثاني بما تم به الاول)
يعني تم طالق بما تم به انت طالق في المثال الا في من قوله ان دخلت الدار (قوله)
بمنزلة الانفصال الصوري) حيث قال صار اللفظ كالوفصل بالسكوت (قوله)
نزل الاول) اي في الحال لانه وان وجد في آخر الكلام ما يغيره الا ان من
شرط التغير الاتصال ليكون كلاما واحدا فينوقف اوله على آخره واذا اعتبر
التراضي في التكلم صار كل منهما بمنزلة كلام منفصل عن الآخر (قوله فأئذنه)
كانه قيل ما فائدة تعلق الاول بالشرط بعد نزول الثاني فالحال ان الشرط
تزوجها بعد كونها مطلقة بقوله ثم طالق الاول ووجد الشرط يقع الطلاق
المعلق به ولا يخفى عليك انه لو ذكر بيان هذه الفائدة بعد قوله ونزل الثاني لم يكن
اولى تأمل (قوله فسكت ثم قال انت طالق) قال في التوضيح وانت طالق
يا الواو وبين في التلويح فائدة ذكر الواو بعد كونه بمنزلة السكوت بان تم تضمن
معنى الجمع والتراضي واذا قام السكوت مقام التراضي في الجمع وهو معنى الواو انتهى
وكان الشارح غفل عن هذه النكتة وترك ذكر الواو (قوله لم يعرف ان صحة
العطف مبنية) الاولى ان يقول ان ثبات المشاركة فيما تم به الاول مبنية على
الاتصال صورة كما وقع في التلويح وهذا لان الكلام في اثبات المشاركة
في المبتدأ تأمل (قوله الجمل المذكورة) اعني التي طالق ثم طالق ثم طالق

الدار فانها جل ثلاث (قوله في الصور كلها) اى الصور الاربع باعتبار تقدم الشرط وتأخره في غير الموطوءة (قوله لان التكفير قبل الحنث ليس بواجب) يعنى ان العمل بحقيقة ثم يقتضى وجوب التكفير قبل الحنث عملا بموجب الامر وهو خلاف الاجماع ومناقض للرواية المشهورة فلا يجوز فكان المجاز متعينا فاستعمل معنى الواو ليندفع المحذور وقال الشافعى اذا كفر بالمال قبل الحنث جاز واستدل بالحديث المذكور بان قوله فليكفر عن يمينه ثم ايات يدل على جواز ذلك وما روى في الرواية الاخرى فليأت بالذى هو خير ثم ليكفر محمول على الوجوب فالاول يحمل على الجواز عملا بهما واجيب بان الاول ايضا يدل على الوجوب ففي حله على الجواز ترك العمل بحقيقة الامر وهو لا يجوز فان قيل وفيما ذكرتم ترك العمل بحقيقة ثم وان كان العمل فيه بحقيقة الامر وفيما ذكره الخصم عكس ذلك فواجه الترجيح اجيب بان المقصود من سوق الكلام هو وجوب الكفارة لفعل ما هو راجع الى المقصود على الحقيقة اولى من عكسه فحملنا الامر الدال على المقصود على الحقيقة وثم على المجاز واليه اشار الشارح بشوله تحقيقا لما هو المقصود وبان فيما ذهبنا ترك الحقيقة من وجه وفيما ذهبتم تركها من وجه حمل على الجواز وترك العمل بالاطلاق لان التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز عندكم ايضا والامر بالتكفير ثبت مطلقا غير مقيد بالمال وترك رؤية الحنث خيرا فان جواز تعجيل الكفارة غير موقوف على الخبرة عندكم فكان ما قلنا اولى فان قيل لما صار معنى الواو وجب ان يجوز كيف ما كان عملا بمطلق العطف اجيب باننا انما حملناه على الواو ليقضى الامر على حقيقته فلو قلنا بالجواز كيف ما كان عاد على موضوعه بالنقض فان قيل فيلزم حل المطلق على المقيد ولستم قائلين به اجيب بان حديثنا مشهور فيجوز الزيادة به (قوله اى جعله في حكم المسكوت عنه) اعلم ان بل اما ان يليها مفرد او جملة وعلى التقديرين فهى للاضراب عما قبلها بان جعل حكم ما قبلها مسكوتا عنه ومنسوبا الى ما بعدها فان وليها مفرد فهى حرف عطف فان تقدمها امر او انجاب نحو اضرب زيدا بل عمرا او قام زيد بل عمرو يكون ما قبلها مسكوتا عنه فيحتمل ان يكون المخاطب ما مورا بضرب زيد وان لا يكون ما مورا به وان تقدم بها نهي او نهي نحو ما قام زيد بل عمرو او لا يقيم زيد بل عمرو يكون ما قبلها كالمسكوت عنه ايضا ويجعل ما بعدها مثبتا عند الجمهور فكذلك قلت قام عمرو وليقم عمرو وعند المبرد يجعل ما بعدها منفي لانها للاضراب عن الاول فكذلك قلت بل ما جاءنى عمرو كما انها تجعل الفعل المثبت في الاثبات مستندا الى ما بعدها

في الصور كلها لان ثم للعطف بالتراخي في الحكم فلو جرد العطف بتعلق الكل بالشرط ولو جرد التراخي حكما يقع مرتبا فاذا كانت عند وجود الشرط موطوءة يقع الثلاث والافيق واحدة ويلغو الباقي لعدم المحل (وتستعار) ثم (للاو) بجمع كونها للعطف (كقوله عليه السلام) من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها (فليكفر عن يمينه ثم لياأت) بالذى هو خير وانما حملناه عليه عملا بالرواية الاخرى فليأت بالذى هو خير ثم ليكفر عن يمينه فان ثم في هذه الرواية على حقيقته اذ الكفارة واجبة بعد الحنث اجماعا وهذه الرواية هى المشهورة ولا يعارضها الرواية الاولى لانها غير مشهورة كذا في الاسرار ولو صححت لكان ثم ثمة بمعنى الواو مجازا لاننا لو قلنا بحقيقته لا يمكن العمل بحقيقة الامر لان التكفير قبل الحنث ليس بواجب بالاجماع فتعين المجاز في ثم دون الامر تحقيقا لما هو المقصود وهو الامر بالتكفير اذ الكلام سبق له (وبل للاضراب عما قبله) اى جعله في حكم المسكوت عنه بلا تعرض لتفصيله واثباته

وان وليها جلة فهي الاضراب ايضا بمعنى الانتقال من الجملة الاولى الى الثانية
لكونها اهم وقد نجح الغلط في الاولى ثم ان ما يليها المفرد تكون عاطفة بخلاف
واما ما يليها الجملة ففيها خلاف والصحيح انها عاطفة ايضا واما ما ذكره في المعنى عن
الكوفيين من ان بل بعد الايجاب وقد وليها مفرد يجوز ان تكون عاطفة عندهم
فقد قال في الرضى انه وهم من صاحب المعنى فان الكوفيين يجوزون عطف المفرد
لكن بعد الايجاب جلا على بل (قوله واذا انضم اليه لاصار نصا في نفيه) اى سواء
وقع بعد الايجاب او الامر نحو قام زيد لابل عمرو واضرب زيدا لابل عمرا او وقع
بعد النفي والنهي الا ان معنى لا يرجع في الايجاب والامر الى ذلك الايجاب والامر
المقدم لال ما بعد بل وفي النفي والنهي يرجع الى معنى ذلك النفي والنهي مؤكدة
لمعناها وما بعد لابل حينئذ باق على الخلاف المذكور بين الجمهور والمبرد كما
في الرضى (قوله وقيل هو الرجوع) اى معنى الاضراب هو الرجوع (قوله وهو
في الاخبار دون الانشاء) فان قيل هذا مخالف لما في الرضى حيث قال ولا يجزى
بل العاطفة للمفرد بعد الاستفهام لانها تدارك الغلط الحاصل عن الجزم
بحصول مضمون الكلام او طلب تحصيله ولا جزم في الاستفهام لا يحصل شيء
ولا تحصيله حتى يقع غلط فيتدارك وكذا قيل انها لا تجزى بعد التحضيض
والتمنى والترجى والعرض والاولى ان يجوز استعمالها بعد ما يستفاد منه معنى
الامر والنهي كالتحضيض والعرض انتهى فانه ظاهر في ان الاضراب يكون
في الامر ايضا الا انه في الامر اضراب عن طلب تحصيل مضمون الكلام لا عن
الجزم بحصول مضمونه كما في الايجاب قلنا ليس مرادهم بالانشاء ههنا اعم
من الانشاء الطلبى كالامر والنهي ومن الانشاء الشرعى كالعهود الشرعية من
البيع والنكاح والطلاق وغيرها بل مرادهم هو الانشاء الشرعى وهو
لا يحتمل الرد والرجوع (قوله وهو اعم من الكذب) لانه يكون عن سهو
وخطاء ايضا ولا يخفى عليك ان الانشاء كما لا يحتمل الكذب لا يحتمل السهو والخطأ
ايضا (قوله ايجاد معنى بلفظ يسارته في الوجود) فان قوله انت طالق واحدة
في انت طالق واحدة بل ثنتين انشاء فكما يثقف به يوجد طلقة واحدة فلا يمكن
اعداد تلك الطلقة بقوله بل ثنتين فيع الثلاث بالضرورة للمدخل به البقاء المحل
بعد وقوع الواحدة بخلاف قوله له على درهم بل درهمان فانه يلزمه
درهمان استحسانا لاثلاث لانه اقرار والاقرار اخبار فيحتمل التدارك الا ان
التدارك في الاعداد يراد به نفي افراد ما اقربه اولاً لاننى اصله على ما بينه رحمه الله

والا انضم اليه لاصار نصا في نفيه
نحو جاءني زيد لابل عمرو كذا ذكره
المحققون فعلى هذا لا يكون معنى
التدارك في قوله (واثبات ما بعده
على سبيل التدارك) ان الكلام الاول
باطل وغلط بل ان التكلم به ما كان
ينبغي ان يقع وقيل هو الرجوع عن الاول
وابطاله واثبات الثاني تدارك لما وقع
اولا من الغلط فلا يقع في كلام الله تعالى
الا حكاية او تبأ ويل ثم الاضراب انما
يصح اذا احتمل الصدر الرد والرجوع
وهو في الاخبار دون الانشاء لان
التدارك للكذب ولا كذب في الانشاء
كما ظن صاحب التفتيح فانه تدارك
الغلط وهو اعم من الكذب بل لان الانشاء
ايجاد معنى بلفظ يقارنه في الوجود فكما
يتلفظ بوجد فلا يمكن اعداده حين
هو موجود (فنى) قوله (انت طالق
واحدة بل ثنتين تطلق الموطوءة ثلاثا)
لانه لم يمكن ابطال الاول لكونه انشاء
وقد وقع الاخير ان بقاء المحل (بخلاف)
قوله (له على درهم بل درهمان)

فانه يلزمه درهم ليس معه غيره ثم تدارك ذلك الانفراد وابطاله فقال بل
معه درهم آخر كما يقال سني شتون بل سبعون حيث براد زيادة العشرة فقط
بختلاف ما اذا اختلف جنس المال مثل على الف بل الفانوب حيث يلزمه الجميع
(قوله فانه يلزمه درهمان استحسانا) ويلزمه ثلاثة دراهم قياسا هو قول زفر
لانه للاعراض عن الاول وابطاله لكنه لا يملك ابطاله فيلزمه ثلاثة (قوله اى
التدارك) كذا فسر في التلويح وفيه اشارة الى عدم الفرق بينه وبين
الاستدراك لكنه قال في التلويح الاستدراك قطع توهم السامع فاذة قال
ما جاء في زيد والسامع معه فقد بتوهم انه لم يجرى زيد لم يجرى عمرو فقط
توهمه بقوله لكن عمرو وعلى هذا يكون استدراك غير التدارك لانه انما كان
باعتبار غلط التكلم في الكلام لا باعتبار توهم السامع ولان التدارك يأتي بعد
الاثبات والنفي واما الاستدراك فلا يكون الا بعد النفي وان بل نفيد اثبات ما بعد هذا
ونفي الاول والاستدراك يفيد اثبات ما بعده فاما نفي الاول فبدلته انتهى
والمراد بدالته هو النفي الموجود فيه صريححا (قوله اذا توهم الخطاب عدم
محى عمرو ايضا) هذا هو المشهور وقال في المفتاح انه يقال بل توهم التلويح
جاءك دون عمرو فعلى المشهور ان يكون لقصر الافراد وعلى ما في المفتاح
لقصر القلب (قوله وهو لا يحتمل النفي) لان حرفي النفي انما يدخل على
الحكم ولا حكم في الفرد (قوله لاحتمال كل من الجملتين النفي) بمعنى انها
اذا دخلت على جملة تلك الجملة تجعل النفي فيكون ما قبلها متفيا فيكون
اختلاف الكلامين بالنفي والاثبات سواء كان النفي هو الاول او الثاني لكنها
ليست نظيرة بل في الواقع بعد النفي والاثبات حين دخلت على الجملة كما ظن
لان بل الاعراض عن الاول ولكن لاعراضه فيها اصلا بل لتفيد تحقق الحكمين
معها (قوله يمكن الجمع بينهما) اذ لو اتحد محل الاثبات والنفي لا يمكن جمعهما
لانما مع اجتماع النقيضين في محل واحد (قوله فان الكلام لما انسخ) انه انظم
وارتبط والمراد ههنا ان يصلح ما بعد لكن تدارك كما قبلها كما في جاني زيد لكن
عمرو لم يجرى وزيد قائم لكن عمرو قاعد وما اكرمت زيد لكن اهنته بخلاف ما جاء
زيد لكن ركب الامر وزيد قائم لكن عمرو وليس بكاتب وبالجملة لا بد ان يكون
الذكر بعده لكن كما يكون الكلام السابق بحيث يتوهم منه مخاطب يحسنه
او يكون فيه تدارك للخطأ من مضمون الكلام السابق وههنا ان كلام المفرد
موافق لكلام المفرد لانفاقهما في اصل المال فانه لم يصرح برد اصل الاقراء وهو

فانه يلزمه درهمان استحسانا لكن الزام
بمثل هذا الكلام فاذة التدارك
انفرادا اخره اولاً لا يفي احسنه كيف
واصله داخل في الثاني فلو صح التدارك
ينبغي اصلاحه لاجتماع النفي والاثبات في شيء
واحد فكأنه قال على درهم ليس معه
غيره ثم تدارك فقال بل معه درهم آخر
كما يقال سني شتون بل سبعون (ولكن
الاستدراك) اى التدارك وهو رفع
التوهم الناشئ من الكلام السابق مثل
ما جاء في زيد لكن عمرو واذ توهم الخطاب
عدم محى عمرو ايضا لمخاطبة بينهما
(بعد النفي ان دخلت المفرد) فانها
لما وضعت للاستدراك وجب مضارة
ما بعدها لما قبلها فاذا عطف بها مفرد
وهو لا يحتمل النفي يجب ان يكون ما قبلها
متفيا لحصول المعاكسة (ويجب اختلاف
طرفيها) نفيا واثباتا لفظيا نحو جاء في
زيد لكن عمرو لم يجرى او معنى نحو سافر
زيد لكن عمرو حاضر (ان دخلت الجملة)
لاحتتمال كل من الجملتين النفي والاثبات
لحصول معنى الاستدراك ثم ان كونه
للاستدراك ليس على الإطلاق بل
(بشرط انساق الكلام) اى انتظامه
بان يصلح ما بعده لكن تدارك كما قبلها

والالف بل قال لاهو يصلح رد البهجة والاصل فاذا وصل به قوله ولكنه غضب
علم انه نفى السبب لاصل المال ففيه تدارك لما فات من الكلام السابق (قوله
وذلك بطريقين) ولو قال بشيئين او امرين لكان اولى كما سيظهر لك (قوله
ففي القرض واثبت الغصب) قيل ان منقضى صحة الاقرار فيما ذكرتم انه اذا
شهد احد هما بان على زيد الف بسبب الغصب والاخر بان عليه الف بسبب
القرض ان تقبل شهادتهما لانه لا نفاو في ثبوت الحكم عند تعدد السبب اذا
كان مما يثبت به الحكم لكن لا تقبل بالاتفاق لاختلاف السبب فوجب
ان لا يقبل الاقرار ايضا اجب ببيان الفرق بان المدعى متكررا لحد الشاهدين
ضرورة انه يدعى اما الغصب واما القرض فسقط احد الشاهدين عن الاعتبار
فلا يثبت اصل المدعى فان تكذيب المدعى احد شاهديه كانكار اصل ثبوت المال
بمخلاف مسألة الاقرار فان تكذيب المقر له للمقر ليس في اصل الثبوت بل
في الجهة ولا يضره ذلك فافترا (قوله كقول المولى لامة تزوجت اه) هذا
مثال لفوات الامر الثاني اعني مغايرة محل النفي والاثبات ولم يذكر مثال فوات
الامر ومن امثلة هذا ما قالوا في رجل في يده عبد فاقرب بان العبد زيد فقال المقر
ما كان لي قط لكنه لعمرى فان وصل الكلام فهو لعمرى وان فصل يرد على المقر
الاول لان قوله ما كان لي قط تصريح بنفى ملكه عن العبد فيجوز ان يكون نفيا
عن نفسه اصلا اى من غير تحويل الى آخر فيكون رد الاقرار وهو الظاهر لانه
خرج جوابا له والمقر له بفرد رد الاقرار فيرد بده ف يرجع الى المقر له الاول
ويجوز ان يكون نفيا عن نفسه الى غير الاول فيكون تحويلا اذ يجوز ان يكون
العبد معروفا بكونه لزيد ثم وقع في يد المقر فاقربانه لزيد فقال زيد العبد وان كان
معروفا بكونه لي لكنه في الحقيقة لعمرى فيكون قوله لكن لعمرى بيان تغير الملك
النفى وبيان التغير لا يصلح الاموصولا فاذا وصل ثبت حكم صدور الكلام
وعجزه مع التوقف الصدر عليه لانه ثبت الحكم في الصدر ثم خرج عنه العجز
فصار وصله به بيان انه نفى الملك عن نفسه الى عمرى لانه نفا مطلقا واذا فصل كان
نفيا مطلقا اى عن نفسه لال احد فكان رد الاقرار وتكذيب المقر ثم قوله بعد
ذلك لكنه لفلان شهادة للمقر له الثاني بالملك على المقر الاول وشهادة الفرد
لا تثبت الملك فيبقى العبد ملكا للمقر الاول فيكون قوله لكنه لفلان كلاما
مستأنفا كذا في البردوى واستشكل بان لكن المشددة ليس من حروف العطف
بل من الحروف المشبهة بالفعل واجيب بانه ذكره بطريق الاستطراد لا لاعتبارهما

وذلك بطريقين الاول ان يتحقق بين
اجزاء الكلام ارتباط معنوى يحصل
المطاف والثاني ان يكون محل الاثبات
غير محل النفي ليكن الجمع بينهما (كلك)
اى كقوله لك (على الف قرض فقال)
المقر له (لكن غضب) فان الكلام
لما اتفق صح الوصل ولكن وجعل على
الخطا في السبب لا الواجب ففي القرض
واثبت الغصب (فلولاء) اى لولاء
الاتفاق بان يفوت احد الامرين
الذكورين ولا يصلح ان يكون ما بعدها
تداركا لما قبلها (يكون ما بعدها)
كلاما (مستأنفا) لا تعلق له بما قبله
(كقول المولى لامة تزوجت بغير اذنه)
اى المولى (لا اجبر النكاح لكن اجبره
بما شئت) لانه نفى اجازة النكاح عن اصله
فلا معنى لاثباته بما شئت وانما
يكون مستقفا لو قال لا اجبره بما شئت لكن
اجبره بما شئت ليكون التدارك في قدر
المهر لاصل النكاح هذا هو الموافق
لرواية الجوامع وكتب الاصول وزعم
صاحب الكشف انه اذا قيل لا اجبر
النكاح بما شئت لكن اجبره بما شئت كان
كلاما غير متسق لما فيه من نفى فعل
واثباته بعينه وحين اعترض عليه
بعض الافاضل

في الاستدراك ولهذا لم يذكره المصنف (قوله بان النفي في الكلام المقيد) أي
 فحينئذ لا يلزم في المثال المذكور نفي فعل النكاح وإثباته بعينه كما زعمه صاحب
 الكشف بل إنما يلزم نفي قيد وإثبات قيد آخر ولا يخفى عليك أن هذا الاعتراض
 بغض اجبالي فصلا للجواب معنا للشاهد (قوله فيه بحث) حاصل الأول أن المنع
 المذكور من قبيل المكابرة لأنه منع لمقدمة يشهد بصحتها نقل الأئمة ومرجع
 الصحة في أمثال هذه المقدمة نقل الأئمة وحاصل الثاني الحل لكثرة خارج عن
 قانون المناظرة لأن الحل في مقابلة المنع ليس بموجه (قوله في الاعتراض اه)
 أقول الأولى أن يقول علي أنا نقول ابتداء لأنسلم آه على ما وقع في حاشية علي
 التلويح يعني أن ما أجاب به عن اعتراض بعض الأفاضل لا يصلح جوابا لكونه
 منظورا فيه بالوجوه الثلاثة المذكورة ولوسلم ذلك لكن نقول ابتداء لأنسلم أن
 قوله لا أجبره بمائة لكن أجبره بما تين يفيد نفي فعل وإثباته بعينه على ما زعمه
 صاحب الكشف حتى يكون غير متسق بل يفيد نفي مقيد بمائة وإثبات مقيد
 بمائتين فلا يتحدد محل النفي والإثبات (قوله وأولاحد ما فوقه) ذكر في المعنى أن
 أوحرف عطف وله اشعشع بمعنى الشك والابهام والتخيير والاباحة والجمع الخاطي
 كالواو والاضراب والتقسيم وبمعنى الآن والشرطية والتبعيض ثم قال التحقيق
 أن أو موضوعه لأحد الشئيين أو الاشياء على ما ذكره المتقدمون وأما بقية المعاني
 فسفارة من غيرها فاما المصنف اختار مسلك المتقدمين وقال مختصرا أو لاحد
 ما فوقه بدل قولهم لأحد الشئيين أو الاشياء وأشار بجعل الاحد بمعنى الواحد
 إلى أن همزته مبدلة من الواو كما في قل هو الله أحد وهذا لأن اتحادا قد يجيء
 بمعنى الجمع بدليل دخول عين عليه وعود ضمير الجمع إليه كما في قوله تعالى لا تفرق
 بين أحد من رسله وما منكم من أحد عنه حاجزين ولهذا فسروه في قوله تعالى
 استمعوا لهؤلاء النساء بمعنى جماعة من جماعات النساء ولا يخفى أن معنى الجمع
 غير مستقيم ههنا (قوله بل بمعنى أنه أكثر) أي الشك أكثر مما يحصل من محل
 الكلام لأن محل الكلام هو الاخبار والاخبار بمعنى أحد الشئيين أو بالانصاف
 بأحد الشئيين يكون غالب الشك المتكلم فيه والا لما أخبر عن أحدهما بغير عين
 هذا ما ذكره ولا يخفى عليك أنه يلزم على هذا التقرير أن يكون الاخبار بمعنى
 أحد الشئيين حاصلا من شك المتكلم فيه لا أن يكون الشك حاصلا من اخباره
 بمعنى أحد الشئيين بغير عين على ما هو المطلوب وإنما الحاصل من اخباره بمعنى
 أحد الشئيين هو تشكيك المخاطب لا شك المتكلم والجواب عنه أن الشك غرض

بان النفي في الكلام المقيد راجع إلى القيد
 ولا يلزم العبث في ذكر القيد إجاب بالنوع
 بل هو راجع إلى الذات المقيدة دون مجرد
 القيد وإنما يلزم العبث لو لم يفيد الاحتراز
 عن مقيد آخر أقول فيه بحث أما أولا
 فلأن يكون النفي راجعا إلى القيد في مثل
 هذا الموضع مما شهد به نقل أئمة العربية
 حتى صرح الشيخ عبد القاهر في غير
 موضع من دلائل الإعجاز برجوع النفي
 إلى القيد مطلقا فلا وجه لمنعه وأما ثانيا
 فلأن معنى رجوع النفي إلى القيد
 رجوعه إلى المقيد باعتبار القيد بمعنى أنه
 لا يدل على نفي أصله على الإطلاق ولا
 يدعي أحد رجوعه إلى مجرد القيد بل ربما
 يدعي دلالة على ثبوت الأصل مقيدا
 بقيد آخر وأما ثانيا فلا فائدة إذا فاد الاحتراز
 عن مقيد آخر لم يكن الفعل المنفي عين
 المثبت فيما نحن فيه وقد قال لما فيه من
 نفي فعل وإثباته بعينه فالأولى
 في الاعتراض أن يقال ابتداء لأنسلم
 أن قوله لا أجبره بمائة لكن أجبره بمائتين
 يفيد نفي فعل وإثباته بعينه ليكون غير
 متسق بل يفيد نفي مقيد وإثبات مقيد
 آخر (وأولاحد ما فوقه) أي فوق الاحد
 بمعنى الواحد وهو شيان فصاعدا
 اختبر هذه العبارة للاختصار (فيوجب
 الشك في الاخبار) لا بمعنى أنه موضوع له
 لأن وضع الكلام للفهم فلا يناسبه
 الشك والابهام

بل بمعنى انه اكثر ما يحصل من محل
الكلام وهو الاخبار فان الاخبار
عجيبة احد الشخصين يكون غالباً بالشك
المتكلم فيه بان يعلم ان الجاني احدهما
ولا يعلم بعينه وقد يكون التشكيك
السامع افرض له في ذلك وقد يكون
لمجرد ابهام واظهار نصفه مثل
وانا او اياكم لملى هدى اوفى ضلال مبین
وبالجملة الاخبار بالمهم لا يخلو عن غرض
الان المتبادر منه الى الفهم هو الشك
فمن ههنا ذهب بعضهم الى انه للشك
والظاهر انه لا نزاع فيه لانهم لم يريدوا
الان المتبادر الى ذهن اليه عند الاطلاق
وما ذكره من ان وضع الكلام للافهام
على تقدير تمامه انما يدل على ان او
لم بوضع التشكيك والا فالشك ايضا
معنى بقصد افهامه بان يخبر المتكلم
المخاطب بانه شك في تعيين احد الامرین
بخلاف الانشاء

وعلة غاية غايها للاخبار بجبي احد الشكین فيكون الشك علة لوجود الاخبار
بجبي احد الشكین ومعلولاه من حيث العلم فيكون معنى قوله بل بمعنى انه اكثر
ما يحصل ان العلم بالشك اكثر ما يحصل من محل الكلام باو (قوله مثل واما
او اياكم لملى هدى اوفى ضلال مبین) قال في المغني هذه الآية الكريمة شاهد
او الاولى ورد بان وجه التخصيص غير ظاهر اقول يعرف وجهه بملاحظة
غرض النبي عليه السلام قيل وههنا بحث وههنا بحث وههنا السكاكى جعل هذه الآية من
قبيل اسماع الخطاطين الحق على وجه لا يزيد غضبهم وهوترك تخصيص طائفة
باليهدى وطائفة اخرى بالضلال ليتفكروا في انفسهم فيؤدبهم النظر الصحيح الى
ان يعترفوا انهم هم الكائنون في ضلال مبین فالناسب لهذا المقام هو التشكيك
لا الابهام لان الموصوف بالجهل المركب لا يتأتى منه النظر كالموصوف بالعلم اليقيني
على ما في المواقف وغيره فلما اراد النبي عليه السلام انجاءهم من ورطة الجهل
المركب هداهم الى طريق الشك ليتأتى منهم النظر الصحيح الموصول الى الحق (قوله
وبالجملة الاخبار بالمهم) اي الاخبار باحد الشخصين (قوله فمن هنا) اي من
كون المتبادر منه الى الفهم هو الشك ذهب بعضهم الى انه موضوع للشك حقيقة
لكن الظاهر انه لا نزاع بينهم فانهم لم يريدوا بكونه للشك لا بتبادر الذهن اليه عند
الاطلاق والتبادر من امارات الحقيقة وهو لا يستلزم الحقيقة والفرقة الاولى
ايضاً لم ينكر وهذا التبادر فلا نزاع بينهم فان قيل كيف لا ينكرون وقد قالوا ان
وضع الكلام للافهام وهذا يقتضي كون المتبادر منه الافهام لا الشك والابهام
فقال لا نسلم تمام هذا القول كيف وان التشابهات لم توضع للافهام عند السلف
ولو سلم تمامه وهو انما يدل على ان اول موضع للتشكيك لان الافهام ينفي التشكيك
لا الشك كيف وان الشك ايضا معنى قد يقصد افهامه فلا يشك فيه فكذلك لا يتبادر
الذهن من الاخبار باو الى الشك عند الاطلاق ايضا كذا في التلويح وقد عليه بان
الكلام الذي يستعمل فيه كلمة او كلام وضع لافهام مفهومات اجزائه وكل كلام
وضع للافهام لا يكون المقصود بذكره الشك بل الشك انما يحصل من عدم التعيين
وعدم افهام التعيين فالشك مع او يحصل من عدم دلالة على التعيين لا اوضعه
لذلك فيكون حاصله في مقامه لانه اما ان التشكيك والشك قد يخبر عنهما بلفظ
وضع لهما نحو شككت وشك الامام في نفي الزوم فن حيث يقصد بهما افهام
وجود معناه لان يقصد بهما ايجادهما والنفي ههنا هو الثاني لا الاول
مع ان الفرق بين الشك والتشكيك في ان قصد الافهام بنفيهما بعد لانه اذا

فانه لا يحتمل الشك او التشكيك لانه لا يثبت الحكم ابتداء (و) اهذا يوجب او (التخير في الانشاء) وقد يفيد الاباحة والتسوية وغير ذلك مما يناسب المقام فالخير كما (٢١) في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية فانه بمعنى الامر

اي ليكفر باحد هذه الامور وسبب الفرق بينه وبين الاباحة (في) قوله (هذا حر وهذا لجمعه) اي لجمع هذا القول وهو علة لقوله لا يصدق ويوجب قد عتبت عليهما (جهنهما) اي جهة الاختيار والانشاء فانه اخبار لغة وهو ظاهرهما انشاء شرطا وعرفا لانه لم يتحقق الحرية بغير هذا اللفظ فلو كان خيرا محضا لكان كذا با فوجب ان يحصل الحرية ثابته قبيل هذا الكلام بطريق الاقتضاء ليجعل المدلوله اللغوي وهذا معنى كونه انشاء شرطا وعرفا واخبارا حقيقة واقعة فلهذه الاخبارية (لا يفتق العبد في الاشارة اليه والى الحر) رجحان احتمال الحرية ههنا (و) لجهة الانشائية (بوجوب ولاية تعيين) بغير عنها بالتخير فانه مخصوص بالانشاء كما سبق (بجمع) ذلك التعيين ايضا وهو ان يقول اردت هذا (الجهنين) المذكورين (فشرط) لجهة انشائته (صلاحية المحل) عند البيان حتى اذا مات احدهما فقبال اردت الميت لا يصدق (و) لجهة اخباريته (صح الجبر عليه) اي على ذلك البيان فانه لا جبر في الانشآت بخلاف الاخبارات كما اذا اقر بالجهول فانه يجبر على البيان وهذا ما قيل ان البيان انشاء من وجه اخبار من وجه

نافى التشكيك اللازم لظاهر الشك فقد نافي الشك فان متنافى اللازم متنافى للملزوم ايضا انتهى حاصله ان كون الكلام لا يفهم الا ما ينافى ايجاد الشك والتشكيك به لا يفهم وجودهما فاذا ذكره الشارح من الفرق بينهما تحكم (قوله لا يحتمل الشك او التشكيك) اي لا بوجهما كما او جبهما الاخبار (قوله ولهذا يوجب) فيه اشارة الى ان التخير ليس بمعنى الحقيقي في الانشاء بل موجه الذي يتناحر منه في الانشاء كتياد الشك في الاختيار والمراد بالانشاء ههنا اعم من الطلبي والشرعي كما اشعر به تمثيله بقوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين فانه بمعنى الامر وتفرعه بقوله في هذا حرا وهذا (قوله فوجب ان يجعل الحرية ثابتة قبيل هذا الكلام) قال في التفرير هذا الكلام انشاء يحتمل الخبر لانه في وضعه الاصل خبر الا ان الخبر يقتضى تقدم الخبر عنه على ما عليه وضعه وحيث لم تقدم الحرية فيما نحن فيه لم يصح الاخبار عنها فجعلناه انشاء حذرا من اللغوا وقد ثابتت الحرية قبيل هذا الكلام اقتضاء ليجعل لولايته على ذلك ثم صار انشاء شرطا وعرفا انتهى وهكذا في الكشف فظهر منه ان لجل هذا الكلام انشاء طريقتين احدهما ان يجعله انشاء شرطا ابتداء والثاني ان يجعله انشاء بعد تقدير ثبوت الحرية قبيله والشارح اخار الثاني (قوله لرجحان احتمال الحرية) يعني انه يحتمل على الخبر لرجحان جهة الحرية بكون احد الامر بن حرا فلا يجعل انشاء فلا يفتق العبد (قوله يوجب ولاية تعيين) اي فيما اذا كان كل من الامر بن المشار اليهما محلا للحرية بان يكون كل منهما صديقه او محلا للطلاق بان يكون كل منهما زوجة (قوله بغير عنها) اي عن تلك الولاية (قوله ايضا) اي كما يجمع القول للمتكوسين الجهنين (قوله فشرط لجهة انشائته) اي شرط لانشائه ذلك التعيين والبيان صلاحية المحل للمعنى المبين اعني الحرية لان ايجاد الشيء في محال مسبوق بصلاحية المحل له (قوله لا يصدق) لعدم صلاحية المحل وهو الميت (قوله و لجهة اخباريته) اي اخبارية ذلك البيان (قوله فانه لا جبر في الانشآت) اذ المرء لا يجبر على انشاء عتق عبده (قوله كما اذا اقر بالجهول) بان يقول افلان على مال (قوله اذمن ههنا) اي من الصلاحية لا تصافى على التسوية لان متناظر الشك والتخير لسواء الطرفين فكان المشار اليه مذكورا بجمع اجزائه في قوله او لا احدهما فوجه فوجب الشك في الاخبار

والخير في الانشاء (قوله هذا هو العلة آه) قال ابو يوسف ومحمد في المسئلة المذكورة ان هذا القول من المولى لغو لا يثبت به شيء فاعله اكثر مشايخنا بان وضع اول احد الشئين لا على التعيين وما هو كذا لك فهو غير محل للعنق فلم يكن كلامه مصادقا لمحل فلما اما الصغرى فظاهر واما الكبرى فلانه مبهم لتردده بين ما يصلح وما لا يصلح وما كان مبهما لا يصلح محلا للايجاب فهذا لا يصلح للايجاب واما الصالح له هو الواحد المعين ولم يوجد ههنا واعترض عليه بان ايجاب العنق انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشئين لا على المفهوم العام المهم اذا احكام تتعلق بالذوات دون المفهومات ولهذا عدل عنه الشارح الى التعليل بعدم صلاحية الدابة للاتصاف بالحربة ولا يفتي عليك انه لا حاجة الى هذا العدول لما قاله الفاضل الشريف في الجواب عن الاعتراض المذكور ان العنق لا يتعلق بالمفهوم العام ولم يقل به احد من الفقهاء بل ما يتعلق به العنق هو الذات المبهمه اى الفرد المنتشر في الجنس بين الافراد والذات المبهمه من حيث انها مبهمه دائرة بين العبد ودابته ولا تصلح محلا للعنق فبطل ذلك القول وصار لغوا من الكلام وهذا معنى كلام المشايخ ان وضع اول احد الشئين لا على التعيين ثم الظاهر من كلام الشارح والمشايخ انه لو نوى العبد خاصة في هذا الكلام لم يعنق العبد عندهما لان اللغوم من الكلام لا حكم له اصلا كما صرحوا به لكنه قال في الكشف نقلا عن المنسوط اذا جمع بين عبده وبين ما لا يقع عليه العنق من ميت او اسطوانة او جار فقال هذا حرا وهذا اوقال احد هما حرا لا يعنق عبده في قول ابى يوسف ومحمد الا ان يعينه لانه رد كلامه بين عبده وغيره فلا يعنق عبده الا بالنية كالوجع بين عبده وعبده غيره ~~وقال~~ احد كما حرفاه لاتبعتين عنق عبده الا بالنية لان عبد الغير ايضا محل لايجاب العنق ~~ففيه~~ موقوف على اجازة المالك (قوله وان صحح ابو حنيفة هذا القول) فيه اشارة الى ~~وجها~~ قولهما وحاصل قول ابى حنيفة القول بموجب العلة يعنى سئلنا ان اول احد الشئين لا على التعيين فلا يكون محلا للعنق لكنه لا يلزم من ذلك عدم وقوع العنق من جهة اخرى وهى ان هذا الكلام يحتمل التعيين وكل ما كان من محتملات اللفظ يجوز ان يستعمل اللفظ فيه مجازا عند وجود القرينة فهذا الكلام يجوز ان يستعمل في التعيين مجازا اما ان التعيين من محتملاته فلانه لو كان الايجاب في العبد لزمه التعيين واجبر عليه كما في الاقرار ولو لم يكن ~~من~~ محتملاته لما جبر عليه وكذا لو مات احدهما او باعه او عرض على البيع او وهبه وسله او تصدقه

(ولذا) اى ليكون او لا احد الشئين فصاحدا الصالح كل منهما للاتصاف بالحكم على السوية اذن ههنا نشأ الشك في الخبر والخير في الانشاء (ابطلا) اى ابو يوسف ومحمد قول المولى (هذا حرا وهذا عبده ودابته) وجعله لغوا لا يثبت به العنق لعدم صلاحية الدابة للاتصاف بالحربة هذا هو العلة الصحيحة لما قال صاحب التقيح وغيره ان وضعه لاحدهما الذى هو اعم من كل منهما وهو غير صالح للعنق لما يرد عليه ان ايجاب العنق انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشئين لا على المفهوم العام اذا احكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات (وان) صحح ابو حنيفة هذا القول بان (جعل له مجازا عن العين) لان خلفية المجاز عنده في اللفظ كما سبق

وهي محتمل التعيين حتى زامة ٢٢٢ في العبدین ویتعین بموت أحد هما أو یبینه والعمل بالمحتمل أولى من الاهدار

وسيله تجنب الاثر للعقوب فملم انهم من محتملاته واما استعماله فيه مجازا فظاهر فاذا جاز ان يكون مجازا عن التعيين يحمل عليه عند تعذر الحقيقة لان العمل بالمحتمل اول من الاهدار بالكلية فليعوز كرامتهم الى العبد من الدابة ونحوها كما في الوصية للحی والميتة فصار كأنه قال اعبد هذا حرو سكنت فصار ما وضع الحقيقة مجازا عما يحتمل وان استحال حقيقته كما هو اصله في العمل بالمجاز من ان خلفية المجاز عن الحقيقة عنده في اللفظ خلافا لهما فانها ينكران المجاز عند استحالة الحكم بالحقيقة بناء على ان المجاز عندهما خلف عن الحقيقة في الحكم لافي اللفظ فاذا لم يكن المحل صالحا لحكم الحقيقة لفا كلامه (قوله وهي) اي العين (قوله هو المأخوذ من صدر الكلام) وهو واحد هما (قوله ويكفر) له الخيار بين الاول والاخيرين فان شاء اوقع العقوب على الاول وان شاء على الثاني والثالث (قوله لان الثالث عطف على ما قبله) اي الثاني لقرنه ولذكره صريحا بخلاف المأخوذ من صدر الكلام لانه غير مذکور صريحا ويبعد عن الثالث بالنسبة الى الثاني (قوله كما اذا حلف لايبكلم هذا او هذا وهذا) اجاب جمهور اصحابنا عن هذه المسئلة بان القياس فيها ان لا يبحث الابان يجمع في التكليم بين احدى الاولين وبين الثالث كما هو قول زفر ايضا لكننا قلنا ان الثابت باوهنا نكرة في موضع النفي فالوجب للعموم على طريق الافراد فصار تقديره لا اكلم هذا ولا هذا فلما قلنا وهذا عطفه بالاول فصار جامعاه الى الثاني نفي واحد فصار كأنه قال لا اكلم هذا ولا هذين والجمع في النفي يوجب الاتحاد في الحث والتفريق يوجب الافتراق كما نقوله والله لا اكلم فلانا ولا فلانا لا يبحث حتى يكلمهما او قلت والله لا اكلم فلانا ولا فلانا فلهما كملت وجب الحث (قوله الاول تقدير الكلام آه) هذا الوجه مأخوذ من كلام شمس الأئمة حيث قلنا لا وجه لتصحيح ما قاله الفراء لان خبر الشئ خبر خبر الواحد لفظا بقاله الواحد حرولا لاثنين حرولا والمذكور من الخبر في الصدر قوله حرولا يصلح خبر الاثنين ولا وجه لاثبات خبر آخر لان العطف للاشتراك في الخبر المذكور ولا يثبت خبر آخر مثل الاول لفظا لا لاثبات خبر يخالف له لفظا بخلاف مسئلة العين لان الخبر المذكور يصلح للمثنى كما يصلح للواحد فانه يقول لا اكلم هذا ولا اكلم هذين انتهى الا ان المصنف جعله وجه الاولوية وان كان كصاحب التوضيح وقد جعله شمس الأئمة وجهها لعدم الجواز لعدم صلاحية ما ذكر وجهها لعدم الجواز لان المقدار قد يعاير المذكور لفظا كما في قولك هذا جالس وزيد قائم

او هذا حر وهذا حر وعلى الثاني بان الشريك لا ينافي التغير كما في

لا اكلم هذا وهذا بل بوجه ههنا اذ
يجب جمع الاخيرين في الاختيار حيث
ولا يكفي احدهما واجب عن الاول بان
الظاهر عند تقدير الخبر لكل ان لا يجتمع
في احدهما الخبر فانه اذا قال هذا حر
او هذا حر وهذا حر فلفظا هر
قصد الابتناء في الثالث في الحسب لان
افراد الخبر بالذكر ولو تقدير اماره افراد
بالحكم المستقل لا تشرى به وعن الثاني
بان معية الثالث تنوقف على عطفه
على الثاني معني فيه النزاع ففيه
لمصادرة بخلاف الثاني فانه معطوف
على الاول ومغبر له قطعا (وتفيد) او
(العموم) اذا استعملت (في) سياق
(الثنائي) وما بعده كالتهي (لفظا) نحو
ما جاءني زيد وعمرو اي لا هذا ولا ذلك
ونحو ولا تطع منهم اكما او كفورا اي
لا هذا ولا ذلك فيمثل بان لا يطعمهما
اصلا لا بان يطعم واحدا منهما فقط
(او معنى)

تقدير جالس فيجوز ان يقدر في المعطوف خبر يخالف لما في المعطوف عليه لفظا
(قوله كما في لا اكلم هذا وهذا) فانه بدون عطف الثاني يوجب الخش بالتكلم
بالاول وحده ولما عطف الثاني عليه غير وجوب الخش الى التكلم بكليهما فكذا فيما
نحن فيه لو لم يعطف الثالث على الثاني كان له ان يختار الثاني وحده وبعد العطف
عليه ليس له ذلك بل يجب ان يختار الاول وحده او الاخيرين جميعا فكان من
هذا الوجه مغيرا (قوله واجب عن الاول) وقد اوجب عنه بوجهين آخرين
احدهما انه يلزم كثرة الحذف ودفع بانه مشترك في الالزام اذ التقدير فيما هو المختار
عند الجمهور هذا حر وهذا حر وهذا حر تكملا للجمل الناقصة بتقدير المثل لان
الحرية القائمة بكل تغير الحرية القائمة بالاخر وبانه معارض بالقرب وكون
المعطوف عليه مذكورا صريحا كما ذكرناه والثاني ان المعطوف في هذا الوجه
هو مجموع الثاني والثالث بعد عطف الثالث فيجب ان يلاحظ فيه جهة الوحدة
المعنوية دون التعدد الصوري وحيث يصير معنى او هذا وهذا في معنى هذان
ولاشك ان هذا يقتضي خبرا مطا بقافي الشبهة وهو حران لا حر وحر (قوله ان
لا يجتمعان) اي وقد قال الفراء ان الثاني والثالث يجتمعان في الشق الثاني
للتخير حيث قال ويكون الخيارين الاول والاخيرين فلا يصلح جوابا له (قوله
لا تشرى به) نظير ان دخلت الدار فانت طالق وزين طالق فان الثاني لا يتعلق
بالشرط لافراد خبره بالذكر فان قيل هذا من قبيل قياس عطف المقدر على عطف
المذكور فلا يصح قلنا ممنوع بل من قبيل قياس عطف المقدر على المقدر على
عطف المفوظ على المفوظ وذا جاز فان نسبة المعطوف الى المعطوف عليه نسبة
واحدة اذا كان كلاهما ملفوظين او مقدرين (قوله وعن الثاني) واجاب عنه
السيد الشريف بان الاعتراض على الوجه الثاني مكابرة لانك اذا قلت جاءني زيد
فقد اثبت المجيء من زيد ثم قولك وعمرو ليس الاثبات المجيء لعمرو ونحوه المجيء من زيد على
حاله بلا تفاوت فان قيل انه اذا لم يكن تشارك الثالث للثاني بعطفه عليه كان له ان
يختار الثاني وحده واذا عطف عليه لم يكن له ذلك فكان مغيرا قلنا ذلك امر خارج
عن معنى الواو ولا اعتبار بمثل هذه المغيرات والالزام ان يكون منطلق مغيرا لزيد
لانك اذا قلت زيد فلان تقول والله ما نلفظت الا بزيد واذا ضمنت اليه مطلق
ليس لك ذلك وكذلك كل ثمان لاوله (قوله وفيه النزاع) فانه عند الجمهور
معطوف على الماخوذ من صدر الكلام وعند الفراء على الثاني كما تقدم (قوله
نفيد او العموم) اي السلب الكلي (قوله فيمثل) اي يمثل النبي عليه السلام

ذلك الشيء بان لا يطبع معها الا بان لا يطبع واحدا منها فقط والالفاظ السلب
الكلية ثم الواقع في النسخ لا بان يطبع والاولى ان يقول بان لا يطبع بحرف النفي
تأمل (قوله بان تقع في اليمين المثبت) لان هذا اليمين المنع (قوله انها لاحد
الامر بن من غير تعيين) اعلم ان لفظة احد قد تكون اسما للعدد المخصوص بمعنى
الواحد وحيث ذهبت من ثقله عن الواو ويجمع على آحاد وقد تكون اسما لمن يصلح
ان يخاطب وحيث يستوى فيه المذكر والمؤنث والنفي والمجموع وهمزة
اصلية وهو في معنى العموم ولا يستعمل في الايجاب الامع كل فقوله ان اول واحد
الامر بن لا يجوز ان يحمل على المعنى الثاني لان احدا على المعنى الثاني لا يستعمل
الا في ذوي العقول اذ لا يصلح غيرهم لان مخاطب ولانه بهذا المعنى لا يستعمل في
الايجاب بدون كل وقوله لاحد الامر بن ايجاب فلا يجوز استعماله فيه فتعين جله
على الاول فلهذا قال وانتفاء الواحد اشارة الى ذلك وههنا بحث وهو ان قوله
وانتفاء الواحد المهم يشعر بان المراد بقوله ان اول واحد الامر بن الذي هو اعم
من كل هو الفرد المنتشر لا المفهوم الاعم وقد جعله على ذلك فيما سبق عند الدخلى
التفخيخ فبين كلامه تناقض تأمل (قوله الا بانتفاء المجموع) الاولى ان يقول
الا بانتفاء كل واحد لان انتفاء المجموع لا يستلزم السلب الكل الذي هو المراد
ههنا لجواز انتفاء المجموع بانتفاء جزء منه (قوله لا تطع احدا منها) وهو
نكرة فان قيل قد ذكر ان اول واحد الامر بن بالاضافة فكيف يفسرها باحد منكر
فالاولى ان يقول لا تطع احدا منها قلنا ان احدا متوشة في الابهام مثل غير
وبالاضافة الى المعرفة لا تعرف ولا تخصص ولهذا قال من غير تعيين بعد جملة
مضافا الى الامر بن ثم فسرنا بالنكرة ولو افادت الاضافة التعريف او التخصص
لما صح قوله من غير تعيين وتفسيره بالنكرة ولهذا قال في التلويح ان احدا مع
الاضافة مبهم غير معين وقال ابن يعش وفي احد من الابهام ما لبس في واحد
يقول جاء في احدهما او احدهم والمراد واحد غير معين ثم اعلم ان ارفق السلب
الكلية في سياق النفي مجردا عن قرينة خلافه واما لفظة احدا فاعلم ان كانت
نكرة غير مضافة نحو لا تطع احدا منها واما اذا كانت مضافا فلا يفيد السلب
الكلية ويدل عليه ما في الجامع لوقال والله لا اقرب هذه او هذه اربعة اشهر كان
موليا منهما جميعا ولو قال لا اقرب احديكما كان موليا من واحدة لانهما جميعا
والقياس عدم الفرق بين او وبين احدا خاصة صيغة ومعنى فلا يعنى بشئ من دلائل
العموم فكذا بوقوعها في موضع النفي بخلاف كلمة او فانها قد تفيد العموم

بان تقع في اليمين المثبت نحو ان فعلت
هذا او هذا بمعنى لا افعل شأ منهما
او في الاستفهام الانكارى نحو افعلت
هذا او هذا بمعنى ما فعلت شأ منهما
والسبب في افادتها للعموم ههنا انها الاحد
الامر بن من غير تعيين وانتفاء الواحد
المهم لا يتصور الا بانتفاء المجموع فقوله
تعالى ولا تطع احدا منهم آتيا او كفورا معناه
لا تطع احدا منهما وهو نكرة في سياق
النفي فيم وكذا ما جاء في زيد او عمرو
فان معناه ما جاء في احد منهما

بخلاف الواو فانه ان في العموم حتى اذا
قال لا اقل هذا او هذا بحث بفعل
احدهما واذا قال هذا وهذا بحث
بفعلهم لا بفعل احدهما لان المراد بمجموع
الفعلين فلا يبحث بالعض (اللقبنة)
حالية او مقابلة تمنع كلمة او عن حملها
على العموم وتدل على انها لا يقع احد
التفنيين حينئذ تفيد عدم الشمول قال
صاحب التلويح كما ذهب اليه صاحب
الكشاف في قوله تعالى يوم يأتي بعض
آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانا لم تكن
آمنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا
انها تدل على ان عدم النفع لمن لم يجمع
بين الايمان قبل اشراط الساعة وبين
كسب الخير في الايمان ولم يحمله على عموم
النفي بمعنى ان عدم النفع لمن لم يعمل
بالايمان قبلها ولا كسب الخير فيه لان نفي
الايمان يستلزم نفي كسب الخير في الايمان
وفيه بحث لان كلام صاحب الكشاف
ليس بقطعي بان او في الآية في سياق
النفي حتى يستفاد نفي العموم من القربة
بل يحتمل كون او دخلت على النفي
فاقادت ايقاع احد التفنيين لا عمومه
والنقد بلم تكن آمنت اولم تكن كسبت
وذلك لانه قال قوله كسبت في ايمانها
خيرا عطفت على آمنت فتوهموا
من ظاهره ان مراده ان كسبت عطفت
على آمنت عطفت مفرد على مفرد حتى
ان النفي المستفاد من لم تكن في لم تكن
آمنت متوجه الى كسبت ايضا قطعاً
وليس كذلك

بوقوعها في موضع الاباحة فكذا في موضع النفي كذا في التقرير فان قيل ان
احدا لما كان خاصا صيغة ومعنى لا يقبل العموم بشئ من دلائل العموم فكيف
يفيد العموم في نحو لا تطع احدا منهما قلنا انما لزم العموم من الضمير لامن احدا
(قوله يبحث بفعل احدهما) لانها للسلب الكلي (قوله قال صاحب التلويح كما
ذهب اليه صاحب الكشاف) استدلل صاحب الكشاف بهذه الآية على ان مجرد
الايمان بدون ان يكون فيه كسب خير ليس بنافع ولا يخلص صاحبه من الخلود
في النار كما هو مذهب المعتزلة حيث قال قوله لم تكن آمنت من قبل صفة لقوله نفسا
وقوله او كسبت في ايمانها خيرا عطفت على آمنت والمعنى ان اشراط الساعة اذا
جاءت وهي آيات ملحقة ذهب او ان التكليف عندها فلم ينفع الايمان حينئذ نفسا
غير مقدمة ايمانها من قبل ظهور الآيات او مقدمة ايمانها غير كاسبة خيرا بايمانها
فلم يفرق بين النفس الكافرة اذا آمنت في غير وقت الايمان وبين النفس التي آمنت
في وقته ولم تكن كسبت خيرا انتهى فقد حل او في او كسبت على نفي العموم ورفع
الايحباب الكلي على معنى لا ينفع نفسا ايمانها ان نفي منها مجموع الايمان والعمل
الصالح في الايمان قبل اشراط الساعة ويلزمه المساواة بين النفس الكافرة اذا
آمنت عند ظهور اشراط الساعة وبين النفس التي آمنت قبلها ولم تكن كسبت خيرا
فيه لان انتفاء مجموع الايمان والعمل الصالح فيه قد يكون بانتفاء المجموع وهو
في النفس الكافرة وقد يكون بانتفاء العمل الصالح مع وجود الايمان وهو
في النفس التي آمنت في وقته ولم تكن كسبت خيرا ولم يحملها على عموم النفي والسلب
الكلي كما حملها عامة اهل السنة على معنى لا ينفع نفسا ايمانها ان نفي منها كل من
الايمان والعمل الصالح فيه قبل ظهور الاشراط فلزمه تخصيص عدم نفع
الايمان بالنفس الكافرة التي لم تكن آمنت قبلها بل آمنت بعد ها لان انتفاء كل
واحد من الايمان والعمل الصالح قبلها لا يكون الا في الكافرة ولا يدل على عدم
نفع الايمان لمن كان آمن قبل اشراط الساعة لكنه لم يكن كسبت خيرا قيمه وانما
جاءها صاحب الكشاف على ما حله بناء على انها لو حملت على السلب الكلي لزم
التكرار بلا فائدة في الآية وذلك لان معناها حينئذ لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن
آمنت ولم تكن كسبت خيرا فيه ونفي الايمان يستلزم نفي كسب الخير فيه فلا حاجة الى
نفيه مستقلا فيكون ذكره لغوا فحمله على نفي المجموع فاذا التسوية المذكورة
بناء على ان نفي المجموع قد يكون بانتفاء جميع اجزائه وقد يكون بانتفاء بعض
اجزائه واجيب عنه بوجوه الاول ان قوله او كسبت في ايمانها خيرا انما يكون

لهو على تقدير السلب الكلي بل لو كان المقصود منه مجرد بيان عموم النفي
 وليس كذلك بل المقصود منه بيان اشتراط النفع باحد الامرين على معنى لا ينفع
 نفسا خلت عن كل من الامرين على السلب الكلي ايمانها بل شرط النفع انصافها
 قبل ظهور الاشتراط باحد الامرين اعني الايمان السابق المكتسب قبل الخبر
 واصل الايمان يعني لا ينفع نفسا ايمانها ما لم تنصف باحد هذين الامرين قبل
 ظهور الاشتراط الثاني لان سلم ان قوله او كسبت عطف على آمنت بل هو
 معطوف على لم تكن والجنى لا ينفع نفسا ايمانها الذي حدث حين يأتي بعض
 الاشتراط ولم تكن آمنت قبل وكسبت في ذلك الايمان الحادث خيرا فعلى هذا
 يكون او بمعنى الواو وفيه نظر لان مراده بيان كون او السلب الكلي وكونه بمعنى
 الواو ينا فيه الثالث ان الآية من باب اللف التقديري اي لا ينفع نفسا ايمانها
 ولا كسبها فيه لم تكن آمنت من قبل او كسبت فيه ففيه لفظ استغنى عن ذكره
 بذكر التفسير فتوافق الآيات والاحاديث الدالة على ان مجرد الايمان ينفع ويورث
 الجنة من العذاب ولو بعد حين اذا عرفت بهذا التفازاتي لما قال في التلويح ان
 او اذا استعمل في النفي فهو نفي احدى الامرين فيفيد حصول العدم عند الاطلاق
 الا اننا قلنا في قرينة او مقابلة على انه لا يقع احد الثنتين فحينئذ يفيد
 عدم الشمول كما ذكره صاحب الكشاف في الآية المذكورة فانها تدل على عدم
 الفرق بين النفس الكافرة اذا آمنت عند ظهور اشتراط الساعة وبين النفس التي
 آمنت قبلها ولم تكسب خيرا ولم يحتمل على عموم النفي بمعنى انه لا ينفع الايمان
 حينئذ للنفس التي لم تقدم الايمان ولا كسب خيرا فيه لانه اذا نفي الايمان كان
 نفي كسب الخير في الايمان تكرار اجب حمله على نفي العموم اي النفس التي
 لم تجمع بين الايمان والعمل الصالح انتهى حل الشارح مراد التفازاتي بقوله
 اذا استعملت او في النفي على وقوعها في سياق النفي بان يتسحب النفي على
 العطف باو فاعترض عليه بان هذا القول منه يدل على ان مراد صاحب
 الكشاف باو في الآية المذكورة هي الواقعة في سياق النفي فيمكن
 الواجب ان يفيد عموم النفي الا ان القرينة المانعة منه دلت على ان المراد نفي
 العموم لكن كون مراد صاحب الكشاف ذلك ممنوع بل يحتمل ان يكون مراده
 ان او دخلت على النفي فافادت ايقاع احد الثنتين لا عمومته على معنى لم تكن
 آمنت او لم تكن كسبت ثم ايد ذلك بمادة التفازاتي في شرح الكشاف بان
 كلامه يعمد بدل على ان مراد صاحب الكشاف ما ذكرناه فصار بين كلامي

بل يحتمل ان يكون مراد ما كان كسبت
 عطف على آمنت ولم تكن المقدر عطف
 على لم تكن المذكور عطف المفردات
 على المفردات وبوبه ما ذكرنا قوله
 في شرح الكشاف ان العموم انما يلزم
 اذا عطف احد الامرين على الآخر باو
 ثم سلك عليه النفي مثل لم تكن آمنت
 او عطف لا اذا عطف باو نفي امر على
 امر كما تقول لم تكن آمنت او لم تكن
 كسبت وهنا قد تعذر الاول للزم
 التكرار فتعين الثاني تلخيصه العموم
 انما هو في نفي العطف باو لا في عطف
 النفي باو وقوله او كسبت عطف على
 آمنت بالنظر الى الظاهر واما
 في التحقيق فكسبت خبر لم تكن
 المحذوف على بمعنى لم تكن آمنت
 او لم تكن كسبت بهذا كلامه واذا
 تأملت فيه حق التأمل عرفت ان بينه
 وبين ما ذكره في التلويح تنافيا في غاية
 الظهور ولكن من لم يجعل الله له نورا
 فانه من نور وقد يقبل في كلام الفاضل
 بحثان الاول ان صاحب الكشاف
 بعد ما قال قوله او كسبت عطف على
 آمنت لا وجه لان يقال في توجيهه فقوله
 او كسبت عطف على آمنت بالنظر
 الى الظاهر واما في التحقيق فكسبت
 خبر لم تكن المحذوف فانه تشويه
 لكلامه لا توجيه لمراده

والثاني ان عطف كسبت على آمنت
لابتاق كون كسبت خبر لم تكن المحذوف
حتى يكون الاول بناء على الظاهر
والثاني بناء على التحقيق لما عرفت ان
كسبت مع كونه خبر لم تكن المحذوف
معطوف على آمنت فليأمل (و) حكم
(لو كعكس) حكم (الواو) فانها لنفي
الشمول لانها للجمع ونفي المجموع يجوز
ان يكون بنى واحد الا ان تدل قرينة
حالية او مقالية على انها لشمول النفي نحو
لا تتركب الزنا واكل مال اليتيم وكما
اذا اتى بلا الزائدة الموكدة للنسب مثل
ما جاء في زيد ولا عمرو فالحاصل ان
او اذا وقعت في سياق النفي وخلت عن
القرينة تحمل على شمول النفي والافعلي
نفي الشمول والواو بالعكس (وقد يكون)
او (الاباحة) كما يكون للتحخير على
ما سبق اعلم ان مثل قولنا فاعل هذا
او ذاك يستعمل تارة لطلب احد
الامرئين مع جواز الجمع بينهما ويسمى
باحة (نحو جالس الفقهاء والمحدثين)
وتارة في طلبه مع امتناع الجمع ويسمى
تخييرا كقوله بع عبدي هذا او ذاك
والاباحة والتحخير قد يضافان صيغة
الى امر وقد يضافان الى كلة او وقد
عرفت انه لاحد الامرئين فجواز الجمع
وامتناعه انما هو بحسب القرائن

التفاسر في ثاق قول لا نسلم ان مراد التفاسر انى بما في التلويح وقوع او
في سياق النفي حتى يلزم الثاني بين كلاميه لجواز ان يكون مراده باستعمال او
في النفي ذكرها في صورة النفي واجتماعها مع لا وقوعها في سياق النفي
فحاصل كلامه ان او اذا اجتمعت مع النفي فالظاهر توجه النفي الى العطف باو
فحينئذ يفيد شمول العدم الا اذا قامت قرينة على انه لا ينافي احد النفيين فحينئذ
يعتبر النفي اولاً ثم عطف احد النفيين على الاخر فيفيد نفي العموم كما في الآية
المذكورة على ما ذكره صاحب الكشف وهذا ما ذكره التفاسر انى بعينه في شرح
الكشف فلا يخالفه بين كلاميه ولو سلم ان مراده بما في التلويح ما ذكره الشارح
لكن لا ضير فيه لجواز ان يكون مراده اشارة الى تعدد الطريق الموصل الى
المطلوب وذلك لان مراد صاحب الكشف حمل او في الآية على نفي العموم وذلك
يحصل بطريقين احدهما ان يجعل النفي مسلطاً على العطف باو على ما اشار اليه
في التلويح والثاني ان يجعل او مسلطاً على النفي على ما اشار اليه في شرح الكش
والمقصود من الطريقين نفي مجموع الامرئين الايمان وكسب الخبر فيه اما على الاول
فظاهر واما على الثاني فحاصل ان ايقاع لخدما النفيين يستلزم بالضرورة نفي المجموع لان
المراد بالنفيين نفي الاصل الايمان ونفي مجموع الايمان وكسب الخبر فبالايقاع ايهما
ينفي المجموع (قوله فليأمل) لعله اشارة الى ان ما ذكره بقوله واما ثانياً فيضئ
الى جواز العطف على معمول عاملين مختلفين بكلمة او وليس له ثبت (قوله
فانها لنفي الشمول) اعلم ان حكم او على عكس حكم الواو لان الواو في الاثبات
للجمع فاذا دخل عليه النفي يكون لنفي ذلك الجمع فلا يكون سلباً كلياً وكلمة او في
سياق النفي للسلب الكلي فكان عكسه الا ان تدل قرينة حالية فهو لا تتركب
الزنا واكل مال اليتيم اى لا تفعل واحداً منهما او مقالية نحو ما جاء في زيد ولا عمرو
زيادة لا حينئذ يكون للسلب الكلي مثل او وقد يجي الواو في سياق النفي لنفي
المجموع من حيث المجموع لا للسلب الكلي لاني واحداً منهما وذلك فيما اذا كان
لا اجتماع تأثير في المنع نحو لا تناول اللبن والسكك فان المراد نفي المجموع اى
كلاهما معاً حتى لو تناول واحداً منهما لا يقال انه لم يمتثل (قوله وقد يكون او
الاباحة) اى في الانشاء (قوله مع جواز الجمع) هذا ما قاله فخر الاسلام وقرئ
ما بين التحخير والاباحة ان الجمع بين الامرئين في التحخير يجعل المأمور بخلاف الامر
وفي الاباحة موافقاً له (قوله فجواز الجمع وامتناعه) لوقال فجواز الاباحة
والتحخير انما هو بحسب القرائن لكان اولى كما قال فخر الاسلام وانما نعرف

الاباحه من التخيير بحال تدل على احدهما ومن دلائل الاباحه ان يكون الكلام
 بعد سبق الحظر نحو لا تكلم احدا الاقلانا او فلانا وان تعرف الصفة المرغوبة
 في كل واحد منهما فكان له الخيار في الجمع بينهما كما في نحو جالس الفقهاء او المحدثين
 او يكون مقصود ما يظهر السماعه كما في نحو خذ من مالي هذا وهذا ومن هنا قالوا
 فحين حلف لا يكلم احدا الاقلانا او فلانا ان له ان يكلمهما جميعا وكذلك اذا قال
 لا اقربك الا فلانة او فلانة فليس بما اول منهما ولو قال قد برى فلان من كل حق
 قبله الادراهم او دنا نيرانه ان يدعى السالين جميعا لان هذه مواضع اباحه
 والاباحه من دلائل العموم اما الاول فلانه استثنى من الحظر والاستثناء من
 الحظر اباحه واما الثانية فلان الاباحه اطلاق والاطلاق رفع المانع وذلك يوجب
 التوسعة والتعميم (قوله كما في خصال الكفارة) اعلم انهم اختلفوا فيها فذهب
 بعض مشايخنا والمعتزلة الى ان الكل واجب على البدل فاذا فعل احدها سقط
 الباقي وذهب الجمهور الى ان الواجب واحد من هذه الجملة التي نطق بها قوله تعالى
 فاطعام عشرة مساكين الآية والتمسك بين ذلك باختيار المكلف فملاضنا لا نقول
 ثم لو اتى بالكل كان الواجب واحدا وهو ما كان اعلى قيمة ولو تكرر الكل يعاقب
 على واحد وهو ما كان ادنى قيمة ثم اختلف الاولون فقال بعضهم المراد بوجوب
 الجميع عدم جواز الاخلال بجمعها ولا يجب الاتيان بالكل اختيارا واحدا
 وهو مذهب الفقهاء فكان النزاع انقطعا وقال بعضهم لو اتى بالجميع يثاب على كل
 واحد ولو ترك الجميع يعاقب على ترك كل واحد فكان الخلاف معنويا واستدلوا
 بان احاد الاشياء غير عين اما ان يكون موجبة ثبوت الحكم في واحد غير عين لوقي
 واحد معين او في الجميع على سبيل الجمع او على سبيل البذل لا سبيل الى الثاني
 والثالث لانه خلاف الصيغة والاجماع ولا الى الاول لانه تكليفه بالمجهول وهو
 محال فثبت وجوب الكل على سبيل البدل كما هو الطريق في فرض الكفاية
 واستدل الجمهور بانها ذكرت في موضع الانشاء فتوجب التخيير على احتمال
 الاباحه حتى اذا فعل الكل جاز فالجمل على الكل على البدل الفناء للنص عن
 مقتضاه مع امكان العمل به وذلك باطل فكان الواجب احدها لانه عمل بمقتضاه
 والقياس على فرض الكفاية باطل لانه واجب على سبيل الجمع لكنه يسقط باتيان
 البعض عن الباقيين وقولهم التكليف بالمجهول محال ممنوع لانه التكليف مبنى
 على سبب العلم لا على حقيقة كنهه على سبب القدرة وهو حاصل لان باختيار
 المكلف وسرعه في الفعل يصير معلوما لان الاهم والجهالة انما جاء من تعدد

فان قيل قد لا يمتنع الجمع في التخيير كما في
 اخصال الكفارة قلنا المراد امتناع الجمع
 من حيث الامتناع بالامر في امر
 الوجوب لا يكون الامتناع الاباحه هما
 وليس جمع الجميع من حيث الامتناع به
 بل بالاباحه الاصلية حتى لو لم تكن لم يجز
 كما اذا قال بع هذا العبد او ذاك وطلق
 هذه الزوجه او تلك وقد يفرق بينهما
 لا يجب في الاباحه الاتيان بواحد ويجب
 في التخيير

فان كان الاصل فيه الخطر وثبت الجواز
بعارض الامر كما اذا قال بع من عبيدي
هذا او ذلك بمنع الجمع ويجب الاقتصار
على الواحد لانه المأثور به وان كان
الاصل فيه الاباحة ووجب بالامر واحد
كما في خصال الكفارة جاز الجمع بالاباحة
الاصلية وهذا يسمى التحخير على سبيل
الاباحة (م) قد يكون اولا للعطف
يل (بمعنى حتى او) بمعنى (الى او)
بمعنى (الان) اذا وقع بعدها مضارع
منصوب ولم يكن قبلها مضارع كذلك
يل فغل ممتد يكون كالعام في كل زمان
ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعدها
والمانع من العطف اما لفظي او معنوي
الاول (كقوله تعالى ليس لك من الامر
شيء او يتوب عليهم) على احد الاقوال
اي ليس لك من الامر في عذابهم
او استصلاحهم شيء حتى تقع توبتهم
او تعذبهم فان عطف الفعل على الاسم
غير جائز وتحريم ان يدعوا عليهم بالهلاك
يحتمل الامتناد فعمل على الغاية (و)
الثاني (نحو لزمك او تعطيني حتى)
فان المقصود وهو كون الزم لاجل
الاعطاء لا يحصل مع العطف فسقطت
حقيقته واستعبر لما يحتمله وهو الغاية
او الاستثناء

ما صدق عليه المفهوم وذلك برتفع باختياره واحدا منها (قوله فان كان الاصل
فيه) اي في التحخير (قوله وهذا يسمى التحخير على سبيل الاباحة) فان قيل لم
يسم الاباحة فقط قلنا الوجوب الاتيان بواحد منها ولا يجب في الاباحة (قوله
وقد يكون اولا للعطف آه) يعني ان اذا دخلت على الافعال فلهامعنى آخر
لا يوجد فيما اذا دخل على الاسم وهو ان يجعل بمعنى حتى او بمعنى الى او بمعنى
الان مجازا للنسبة بين او وبين هذه الحروف لان الواحد المذكورين وتعيين
كل واحد منهما باعتبار الخيار فاطع لاحتمال الآخر كما ان الوصول الى الغاية
في حتى والى فاطع للفعل الممتد الى الغاية وكما ان الفعل الاول ممتد في جميع
الافوات الاوقف وقوع الفعل الثاني فتمتد بنقطع امتداده في صورة الاستثناء
(قوله اذا وقع بعدها مضارع منصوب) هذا بيان لموقع كون او بمعنى احد
الحروف الثلاثة المذكورة يعني انها انما تكون بمعنى احد هذه الحروف في محل
يكون بعدها مضارع منصوب وما قبلها فعل ممتد في كل زمان ويقصد انقطاعه
بالفعل الواقع بعدها وفعليه اشارة الى وجه المناسبة بينهما ايضا (قوله على احد
الاقوال) اختلافوا في تفسيره فقيل صاحب الكشف قوله او يتوب عليهم عطف
على ما قبل ليس لك من الامر شيء وقوله ليس لك من الامر شيء بجهة معترضة
والعنى ان الله تعالى مالك امرهم فاما ان يهلككم او يهزمهم او يتوب عليهم
ان اسلموا او يعذبهم ان اصروا على الكفر وليس لك من امرهم شيء انما انت عبد
مبعوث لادبارهم ومحاهدتهم فعلى هذا يكون او على حقيقته ولا مانع منه لانه
عطف المضارع على المضارع فلا يكون مما نحن فيه وقيل قوله او يتوب منصوب
باصرار ان في حكم اسم معطوف باو على الامر او على شيء اي ليس لك من امرهم
شيء او التوبة عليهم او تعذيبهم وعلى هذا القول يكون او على حقيقته ايضا وقيل
انه ليس بعطف على ما قبل ليس لك ولا على الامر او على شيء بتقدير ان بل هو
بمعنى الغاية على معنى ليس لك من الامر في عذابهم او استصلاحهم شيء حتى
تقع توبتهم او تعذبهم او بمعنى الان يقع توبتهم او تعذبهم وذلك لان عطفه على
ما قبل ليس لك خلاف المتبادر وكذا عطفه على الامر او على شيء بتا ويل الاسم
بتقدير ان وعطفه على ما قبل ليس لك بلا تا ويل الاسم من قبيل عطف المستقبل
على الماضي وعلى شيء من قبيل عطف الفعل على الاسم والكل غير مستثنى سيما
في كلام الله فيكون بمعنى الغاية مجازا (قوله في عذابهم او استصلاحهم) اشارة
الى اختلاف الرواية في سبب نزوله فانه روى ان سبب نزوله ان النبي عليه السلام

استأذن ان يدعو عليهم فنهى عن ذلك وروى ايضا انه عليه السلام لما شج وجهه
يوم احد سألته اصحابه ان بلغهم ويدعوا باهلا كهم فقال عليه السلام ما بعثني
الله تعالى لسانا ولا طعنا ولكن بعثني داعيا ورحمة اللهم اهد قومي فانهم
لا يعلمون فزالت ونهى عن سؤال الهداية لهم فان قيل ان او اذا كان بمعنى حتى
ويكون للغاية ينهى النبي عند توبتهم فيصبح الدعاء عليهم حينئذ وسؤال الهداية
والاول بمنع والداني تحصيل الحاصل اجيب بان الكلام ساكت عنه والساكت
ليس بحجة ولوسلم انه حجة لكن نختار الشق الثاني ونمنع لزوم تحصيل الحاصل
لجواز ان يكون المراد من سؤال الهداية الدوام عليها وذلك جائز بعد توبتهم
(قوله فان عطف الفعل على الاسم غير جائز) للمانع اللفظي في الآية المذكورة
ومن قبيل المانع اللفظي ايضا قولهم والله لا ادخل هذه الدار وادخل تلك

بالتصيب لان اوقية بمعنى حتى اذ ليس قبله مضارع منصوب عليه وعطف
المنصوب على المرفوع لا يجوز فيجب امتداد عدم دخول الدار الاولى الى دخول
الثانية حتى لو دخلها اولاً حيث فلو دخل الثانية او لا في معنى لا انتهاء المحلوف
عليه وما يقال ان تعذر العطف فيمنع من جهة ان الاول مني ليس بمستقيم
اذ لا امتناع في عطف المثبت على المنفي وبالعكس حتى لو قال وادخل تلك بالرفع
كان عطفاً الا انه يحتمل ان يكون عطفاً على الفعل مع حذف النفي حتى يكون
المحلوف عليه احداً الامر بن عدم دخول الاولى او دخول الثانية فلو دخل الاولى
ولم يدخل الثانية حيث والا فلا بحث سواء دخلها ولم يدخل واحدة منهما
او دخل الثانية دون الاولى ويحتمل ان يكون عطفاً على الفعل نفسه حتى يكون
الفعلان في صياغة النفي ويلزم شمول العدم لوقوع اوفى النفي فيبحث بدخول
احدى الدارين انتهى كانت كما اذا حلف لا يكلم زيدا او عمراً (قوله ونحريم
ان يدعو عليهم بالهلاك) لو قال ان يدعو عليهم اولهم بالهلاك او الصلاح لكان
اولى واوفق (قوله لا يحصل مع العطف) لفوات العلوية المذكورة فيه (قوله
لان تناول احد المذكورين) شروع في بيان المناسبة والعلاقة بينهما وبين
الغاية والاستثناء (قوله الامتداد وشمول الاوقات) الاول ناظر الى الغاية
والثاني الى الاستثناء (قوله فوجب اصهاران) اما في الغاية فلان حرف الجر
لا يدخل الاعلى الاسم واما في الاستثناء فليكون المستثنى مصدرا من لا منزلة
الوقف لان ان نجعل مدخولها في تأويل المصدر (قوله اما حرف الجر)
كما في حتى والى (قوله وقد يكون او بمعنى بل) اشترط فيه سبويه امرين

لان تناول احد المذكورين يقتضي
تناهى احتمال كل منهما وارتناسا
بوجود صاحبه وبحتمله الكلام لاحتمال
صدوره الامتداد وشمول الاوقات
فوجب اصهاران اما حرف الجر وليكون
المستثنى مصدرا من لا منزلة الوقت
المخرج عن الاوقات المشمولة لصدوره
ومنه قول امرئ القيس
بكي صاحبي لما رأى الدوب دونه
وايقن انا لا حقان بقيصرا
فقلت له لا تيك عينك انما
بمحاول ملكا وعموت فبعمذرا
(و) قد يكون او بمعنى بل (قوله تعالى)
فهى كالخجارة (واشد قسوة) اى بل اشد
قسوة قيل (وعليه قوله تعالى ان يقتلوا
او يصلوا) الآية قال مالك لما كان
اوفى النساء للخير ثبت الخير في كل نوع
من انواع قطع الطريق بقوله تعالى ان
يقتلوا او يصلوا او يقطع ايديهم
وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض
فاجاب بعض ائمتنا بانه تعالى ذكر
الاجزية مقابلة لانواع الجنابة والجزاء
بما يزيد بازدياد الجنابة وينقص
بانقصاصها وجزاء سبعة سبعة مثلها
فلا يليق مقابلة اقلها الجنابة باخف
الجزاء ولا العكس فلا يجوز العمل
بالخير الظاهر من الآية فوز صحت الجملة
المذكورة في معرض الجزاء على انواع
الجنابة المتفاوتة المعلومة عادة جسم
تقتضي المناسبة

فالقتل جزاؤه القتل والقتل والاخذ
جزاؤه الصلب والاخذ جزؤه قطع اليد
والرجل والخوف جزاؤه النفي أي
الحبس الدائم على أنه ورد في الحديث بيانه
على هذا المثال واجاب بعضهم بما في المتن
قال شمس الأئمة بعد ما ذكر الجواب
الاول وقيل أي اوههنا يعني بل فيكون
المراد بل يصلوا اذا ارتفعت المحاربة بقتل
النفس واخذ المال بل تقطع ايديهم اذا
اخذوا المال فقط بل ينفوا من الارض
اذا خوفوا الطريق فظهر بذلك ان خلط
الكلامين وجعلهما جوازا واحدا كما فعله
البعض ليس كما ينبغي اعلم ان كلمة حتى
لم تذكر ههنا كما ذكرت في سائر الكتب
لان الاصل فيها هي الجارة لا العاطفة
كما سيجي فلاحسن ان تذكر في الحروف
الجارية (ومنها) أي من الجروف (حروف
الجر) وجه التسمية مشهور (فالباء
للاصاق) وهو تعليق الشيء بالشيء
وابضاله اليه مثل مررت بزبدى الصفت
مروري بمكان بلا بيه زيد (فلا تخرج)
أي اذا كانت الباء للاصاق فقول التولي
لعينه لا تخرج (الاباذني يوجب لكل
خروج اذنا) لانه استثناء مفرغ ومعناه
لا تخرج خروج الآخر وجاباذني والكرة
في سياق النفي نعم فاذا اخرج منها بعض
في ما عداه على العموم (لا) قوله
لا تخرج (الا ان اذن لك) فانه لا يوجب
لكل خروج اذنا

احدهما تقدم في اونهى والثاني احادته الساطع نحو ما قام زيد او ما قام
ولا ينضم واجازة الكوفيين مطلقا بلا شرط شي فتمثله بالاية المذكورة على
الكوفيين (قوله على انه ورد في الحديث) وهو ما روي عن محمد بن ابي يوسف عن
الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ان النبي عليه السلام
وادع اباردة هلال بن عويمر الاسلمي فجاءه اناس يريدون الاسلام فقطع عليهم
اصحاب ابي بردة الطريق فنزل جبرائيل عليه السلام على النبي عليه السلام
بالخديفهم ان من قتل واخذ ما لاصلب ومن قتل ولم يأخذ قتل ومن اخذ ما لاصلب
يقتل قطعت يده ورجله من خلاف وفي رواية عن ابن عباس ومن اخاف الطريق
ولم يقتل ولم يأخذ المال نفي فان قيل ان بارادة الاسلام لا يثبت الاسلام ولا يخرج
بما عن كونه حرييا والحد لا يجب على من قطع الطريق على الحربي ولو مستأمن
فكيف يصح الاحتجاج به اجيب بان معناه يريدون احكام الاسلام فانهم استلوا
وهاجروا لتعلم احكام الاسلام ولتوسم انه على ظاهره لكن من جاء على قصد
الاسلام من داره ودخل دارنا فهو بمنزلة اهل الذمة والحد يجب على من قطع
الطريق على اهل الذمة (قوله فاني المتن) أي جعل او بمعنى بل (قوله ان
خلط الكلامين) أي الجوابين المذكورين (قوله وجه التسمية مشهور) أي
انها تخرج مع الفعل ويشبهه الى ما يليها وانها تفعل عمل الجر كما سميت بعض
الحروف حروف الجزم وحروف النصب لعمل الجزم والنصب (قوله فالباء
للاصاق) وهو على نوعين حقيقين ان كان مفضيا الى نفس المجرور كما فسكت
بزيدا فبضت على شيء من جمعه او ثوبه الذي على يده ولو قالت اخسكتك اخملا
ذلك وان يكون منعته من التصرف ويجازي ان افطن الى ما يقرب من المجرور
اكرمت زيدا والشاويح رحمه الله فسمه اولابا يصل الشيء بالشيء ثم مثله بالجراري
والاولى تمثله بالحقيقين تأمل والمراد بالشيء الاول معنى الفعل ووجهه وبالشئ
الثاني هو الاسم لفظا وتقديرا فلا يرد نحو بما رجبت فانه في تقدير الاسم ولا نحو
همزة التعدي في مثل اكرمت زيدا مع كونها موصولة معنى الفعل الى ما يليها فان
ما يليها هو الفعل لا الاسم لالفاظ لا تقديرا على ان كونها موصولة معنى الفعل الى
ما يليها ممنوع اعلم انه يتفرع على كون الباء للاصاق مسائل منها ما في حروف
الاسلام او قال ان اخبرني بقدم فلان فبدي حري ينصرف الكلام الى الخبر
الصادق لان ما صحبه الباء لا يصلح مفعولا للخبر فيكون مفعول الخبر محذوف والباء
حرف الاصاق فيكون معناه ان اخبرني خيرا ملصقا بقدمه والقدم اسم فاعلم

وهو ان يكون على حذف الباء اي الابان
آذن فيصير بمنزلة الاباذني وحذف
حرف الجر مع ان وان شائع كثير وعند
المعارض الوجهين يبقى هذا الوجه سالما
عن المعارض ورد بان قولنا الاخر وجا
بآذني كلام مستقيم بخلاف قولنا الا
خروجان ان ذلك فانه مختل لا يعرف له
استعمال والجواب ان اختلاله على تقدير
تسمية انما هو من ترك بعض المقدرات
وهو البناء وذكر بعضها وهو خروج
حتى اذا قدر هكذا لانخرج الاخر وجا
ملصقا بان آذن لك لا يبي اختلال اصلا
فالصواب في الرد ان يقال انهم صرحوا
بانه لا عبرة بكثرة الادلة بل بقوتها حتى
لو كان في جانب آية وفي آخر آياتان
او في جانب حديث وفي آخر حديثان
لا تترك الآية الواحدة ولا الحديث الواحد
ولا يقال تعارضت الآيتان فبقيت الآية
الاخرى سالمة عن المعارض وكذا الحال
في الحديث (والاستعانة) اي طلب
المعونة بشئ على شئ مثل كتبت بالقلم
وقيل انها راجعة الى الاصاق بمعنى انك
الصفحت الكتابة (فقد خل) اي اذا
كانت الباء للاستعانة تدخل (الوسائل)
اذ بها يستعان على المقاصد (كالامان)
في البيع فان المقصود الاصل من المباشرة
هو الانتفاء بالملوك وذلك في البيع
والتمن وسيلة اليه لانه في الغالب من
التقود التي لا ينفع بها الذات بل بواسطة
التوسل بها الى المقاصد بمنزلة الاكالات

المستثنى منه وهو الخروج المدلول عليه بالانخرج وهو عام لكونه نكرة في سياق
النفي فصار كانه قال لانخرجي خروجا لا خروجا ملصقا بآذني وصار الخروج
الموصوف بكونه ملصقا بالآذن مستثنى عاما لان النكرة الموصوفة بصفة عامة
تكون عامة فاذا اخرج بعض افرادها اعني الخروجات الموصوفة بالاصاق بالآذن
بقي ما عداه تحت حكم النفي فاذا خرجت بغير آذنه خنت ومن هذا التقرير اندفع
ما يشوبه انه لا يلزم من بقاء الخروج الغير الملصق بالآذن على حكم النفي عموم
الخروج المستثنى لجواز ان يراد به خروج واحد ملصق بالآذن وجه الدافع
يظهر من كون النكرة الموصوفة بصفة عامة وكذا الحال في قوله ان خرجت
الاباذني لان اليمين فيه لمنع فكله قال لانخرجي الاباذني فان قيل ان ثبوت
المصدر انما هو بطريق الاقتضاء ولا عموم للمقتضى لانه ثبت ضرورة فكيف يتم
بوقوعه في سياق النفي اجيب بمنع كونه من باب الاقتضاء بل من باب الحذف
والمحذوف كالمذكور فيم بوقوعه في سياق النفي فصار لانخرج الاباذني من قبيل
لا آكل الاكالات من قبيل لا آكل لان الاكل المدلول عليه بالفعل ليس بعام لشبوه
ضرورة ولان المراد هي الماهية من حيث هي لا الفرد بخلاف اكالاته للفرد
لكونه مذكورا صريحا فيم في سياق النفي (قوله اذ لا يمكن حمله على حقيقة
الاستثناء لان الآذن ليس من جنس الخروج) فان قيل ان هذا الدليل جار
بعينه في لانخرج الاباذني مع انه حمل على حقيقة الاستثناء لاعلى الغاية قلنا نعم
الا ان هناك ما يقتضي تقدير الملصق بالآذن من جنس المستثنى منه وهو
البناء فقدر المستثنى من جنس المستثنى منه فعمل على حقيقة بخلاف ما نحن فيه
اذ ليس هم ناهي يقتضي ذلك فيصير المستثنى بالضرورة هو الآذن وهو لا يصلح لذلك
لعدم المجانسة فيصير الى المجاز فجعل الابعث حتى للمناسبة التي ذكرها الشارح
فان قيل لما صير الى المجاز فليجعل المستثنى منقطعاً اجيب بان جعله يعني حتى
اقرب الى الحقيقة وهي الاتصال لان حتى يكون المعطوف بها ما جازاً او ما بلاقي
آخر جزء وفيه معنى الحقيقة فصار اقرب الى الحقيقة فان قيل فليجعل الاستثناء
في كل ما تعذر الحمل فيه على الحقيقة على الغاية لاعلى المنقطع اصلاً لكونها اقرب
الى الحقيقة مع اتم اتفقوا على القول بالاستثناء المنقطع قلنا لا يمكن حمل على الغاية
فيما يمكن جعل ما بعد الاغاية لما قبلها كما فيما نحن فيه ولا يمكن حمل على المنقطع
كما في نحو جاءني القوم الاحجار فان قيل قد صرحوا في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت
النبي الا ان يؤذن لكم ان تكرار الآذن شرط في الدخول ولو استلزم سقوط البناء

موقوف لزوم التكرار لما شرطوه فليس واجب باننا لنسلم ان تكرار اللفظ من لفظ
 الا ان يؤذن كيف وانه لو كان بلفظ حتى كان الحكم ايضا كذلك لكان عرف ذلك من
 قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذي النبي (قوله المصدر قد يقع حيثما) اي ظرفا يعني
 ان ان مع الفعل في معنى المصدر فيجوز ان يقع (قوله بان هناك وجهان ثالثا) هذا
 الوجه قاله الفراء فانه قال ان مع الفعل مصدر ولا اتصال له بما قبله في لا يخرج
 الا ان اخذنا لابطالة فوجب تقدير الصلة وهي الباء واجيب باننا لنسلم ان المصدر
 يحتاج في الاتصال الى صلة ولو سلم فلانسلم تعين الباء لذلك حتى يقتضي ملصقا
 ولو سلم فاصحار الجار قليل وان سلم به اللفظ عن الاختلال (قوله وقيل انها راجعة
 الى الالتصاق) قيل ان الالتصاق معنى لا يفارقه الباء ولهذا اقتصر عليه سيويه
 وفرع فخر الاسلام دخولها في الايمان على كونها الالتصاق لكون الملصق به تبعا
 للملصق بمنزلة الالة قد دخل في الايمان التي بمنزلة الاكاث (قوله وجود
 المبيع) اي في ملكه لاق مجلس العقد (قوله والمصدر رأس المال) اي الثمن لان
 رأس المال هو الثمن في السلم والمسلم فيه هو المبيع واذا كان الكسر في السلم هو المبيع
 لا يجوز الاستبدال فيه كذا في اولية او هبة قبل القبض وكذا لا يجوز التصرف
 في رأس المال قبل القبض لانه لما كان مستحق القبض في المجلس لم يحز التصرف
 فيه قبل القبض لانه بفوت القبض المستحق ويدل عليه قوله عليه السلام لا تأخذ
 الاسلوك او رأس مالك فانه يمنع التصرف فيهما قطعا حيث لم يجوز اخذ غيرهما
 بدلا منهما ولا رأس المال فيه له شبه بالمبيع حيث لا يجوز فيه تفويت القبض
 بالتملك او البراء كالبيع فاخذ حكمه فقوله كعدم جواز الاستبدال في الكسر
 قبل القبض ليس على ما ينبغي الاشعاره جواز الاستبدال في رأس المال قبل
 القبض مع انه لا يجوز ايضا والجواب عنه ان مراده ان الكسر لا يجوز استبداله قبل
 القبض في عقد السلم لكونه مبيعا فيه بخلافه في الصورة الاولى فانه يجوز
 التصرف فيه في تلك الصورة لكونه ممتنا نقل عنه قوله بقى كرا هذا العقد سلم يرد
 عليه ان هذا التوجيه يراجه آخر اقوى منه وهو ان يعتبر الكلام مقلوبا
 كما اعتبر اشترت مائة درهم بهذا العقد اتفاقا مع ان في هذا التوجيه عملا
 بحقيقة الشراء وحقيقة الباء وحاصل السؤال انه لم تعين السلم انتهى فاذا ذكره
 في الكتاب بناء على تسليم كونه سلم (قوله فلا يجب الاستيعاب في مسح
 الرأس) ذهب الشافعي الى ان الفروض فيه اقل ما يطلق عليه المسح ولو شعرة
 لاطلاق قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم والمطلق بسقطه باني ما يطلق عليه المسح

ولما اشترط وجود المبيع انحصر البيع
 لا يخرج عن الثمن فان كان الاصل ان يدخل
 الباء في الايمان (فعبث) اي قول
 العباس يعني (هذا العبد بكسر) من الخطبة
 مثلا (بيع) والعبد مبيع والكسر عن
 يثبت في النعمة حالا (و) قوله بعث (كرا)
 من الخطبة (بهذا) العبد (سلم) والعبد
 رأس المال والكسر سلم فيه (فدعى
 سرائطه) من التأجيل وبيان القدر
 والجس والصفة وقض رأس المال
 في المجلس ونحو ذلك مما يتوقف عليه
 السلم ويجب تقديمه عليه (و) براعي
 (اوازمه) التأخر عنه كعدم جواز
 الاستبدال في الكسر قبل القبض (واذا
 دخلت) الباء (الحل) هذا تقرير ثان
 على دخولها الوسائل (لم يجب استيعابه)
 اي استيعاب للحل بالفعل (كالالة)
 اي كما لم يجب امتيعاب الآلات بالفعل
 يعني لما كان الاصل في الباء ان تدخل
 الوسائل والآلات نحو مستحق الحائط
 يدي ولم يشترط الاستيعاب في الالة
 لكونها غير مقصودة بالفعل وانما قصد بها
 التوصل الى المقصود بل اشترط استيعاب
 المحل لكونه المقصود شبه المحل الذي من
 شانه الاستيعاب اذا دخله الماء الالة
 التي من شأنها عدم الاستيعاب (فلا يجب)
 الاستيعاب (في مسح الرأس) كما ذهب
 اليه مالك لان الباء دخلت المحل في قوله
 تعالى وامسحوا برؤوسكم

وله ورد على قوله واذا دخلت المحل لم يجب استيعابه ان الباء في التيم قد دخلت المحل وقد وجب استيعابه اجاب بقوله (واما وجوبه) اي وجوب الاستيعاب (في التيم ان صح) انما قال ذلك لما قيل انه لا يجب مسح منابت الشعير الخفيفة بالتراب في الوجه كاللحية الخفيفة ولان مسح الاكثري كفي قرر وايضا الحسن قياسا على مسح الخف والراس (فبالحديث المشهور) وهو قوله عليه السلام اعمار رضي الله عنه يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين فان الوجه اسم للكل فلولو الاستيعاب لزم ان يراد به البعض (ولانه) اي التيم (خلف عن المستوعب) وهو التوضوء فلما وجب استيعاب الوجه في الاصل وجب استيعابه في الخلف لان الخلف لا يخالف الاصل اصلا (ولان) المسح بالصعيد في العضوين قائم مقام الوظائف الاربع وانما نصفت للتخفيف ولا شك ان (كل تنصيف يقتضي بقاء الباقي على ما كان) عليه من الوصف كصلاة المسافر وعدة الاماء وحدود العبد ونحو ذلك (وعلى الاستعلاء) صورة نحو ركب على الفرس او معنى نحو تأمر علينا (و) لان الواجب مستعمل على من عليه كما يقال ركبته دين (تستعمل) على (لوجوب)

فلما لو كان كذا الفعل عليه السلام ولو مرة في العمر لاسقاط الواجب لكنه لم يفعل ما دون الناصية قطعا وليس في الشرع واجب لم يفعله الشارع في مدة حجة قصدا ولم يعلم بل ان ما فعله دائما في ضمن السنة اي الربع والاستيعاب ولانه لا يمكن المسح على شعرة الابا بالزيادة عليها وما لا يمكن الواجب الابه فهو واجب فالزيادة واجبة وذهب مالك الى ان المفروض فيه الاستيعاب مستدلا بان الآية مجملة بينها حديث عبد الله بن زيد انه عليه السلام توضأ ومسح راسه واستوعب والقياس على آية التيم نحو قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم قلنا الحديث محمول على الاستيعاب جمع بين الدليلين والقياس ليس بشيء اذ لا قياس بين الاصل والبدل ولو سلم فالقياس على مسح الخف اولى من القياس على التيم لجامع الوضوء فلما ذهب اصحابنا الى ان الفرض مقدار الناصية لقوله تعالى وامسحوا برؤوسكم لان الباء قد تدخل على الالة نحو مسحت الحائط يدي فتكون لاستيعاب المحل لا الالة وقد تدخل على المحل كما في قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم فتكون لاستيعاب الالة لا المحل والالة هي اليد وهي غالب مقدار ربع الرأس فان قيل يجوز ان تكون الباء زائدة كما روي عن مالك فيكون للمعنى وامسحوا برؤوسكم فيفيد الاستيعاب قلنا الغاء الحقيقة مع امكانها لا يجوز وقد امكن ههنا لان حقيقة هذا الاصاق وقد امكن ههنا وهو باعتبار الاستعانة كما ذكرناه بخلاف آية التيم فان الباء فيها زائدة شئت الاستيعاب فيه بالحديث المشهور فتكون الباء فيها زائدة بالضرورة فان قيل يجوز ان تكون لبعض كما روي عن الشافعي فيفيد جواز الاقل من الربع اجيب بان جعله لبعض يقتضي بعضي الى الترادف والاشتراك اما الترادف فكلمة من لانهما موضوعا لبعضهما واما الاشتراك فلانهما موضوعا للالتصاق فلو كانت حقيقة في البعض ايضا لزم الاشتراك وكلاهما خبر ثبت في اللغة (قوله) فان الوجه اسم للكل هذا هو المشهور وقيل ان الوجه ذكر مفعلا باللام واللام اما العهد او الحقيقة او الاستغراق او زائدة لا سبيل الى الاخير لانه الغاء ولا الى الثالث لانه غير متصور لان الاستغراق انما يكون في الافراد والخطاب لشخص واحد ولا الى الاول لانه مائمه معهود اصلا والثاني يفيد المطلوب لان الوجه ما يواجه به الانسان وهو من قصاص الشعر الى اسفل الذقن ومن شحمة الاذن الى شحمة الاذن (قوله ولانه آه) من قيل الاستدلال بدلالة الكتاب تأمل (قوله وعلى الاستعلاء) وفي المعنى الاستعلاء اما على الجبرور وهو الغالب نحو وعليها وعلى الفلك يحملون او على ما يقرب منه نحو واوجد على النار هدي وقد

(دين) لا ودبعة (الا اذا وصل به) اى
بقوله على ألف قوله (ودبعة) ففصل
على وجوب الحفظ ترجيحاً للمحصل
على الموجب بكون العطف محكماً او هو قوله
ودبعة (ثم) لان الجزاء لا يزم للشرط
لزوم الواجب لمن عليه يستعمل
(فى الشرط) اى فى معنى يفهم منه
كون ما بعدها شرطاً لما قبلها (نحو)
قوله تعالى (يا ايها الذين آمنوا لا تأكلوا
أموالكم فيما بينكم) اى بشرط عدم التأكل
فيل لا تخفاء فى انها صلة للمبايعة يقال
باعتها على كذا فكيف تكون للشرط
قلنا كونها صلة للمبايعة لا يتأق فى شرطية
مدخولها للمبايعة لتوقفها عليه (ثم)
لما بين العوض والعوض من الزوم
والوجوب تستعمل (فى العوض) للبض
كالباية الا ان الشرط لتوقفه على الشرط
يتعقبه تعقب اللازم للزوم بخلاف
العوض فانه مقارن للعوض ومقابل
به لا يعتبر بينهما تقدم وتأخر فلم يكن
فى معنى اللازم مطلقاً فلا جرم كان
الشرط بمنزلة الحقيقة فلم يحمل عند
ابى حنيفة على معنى الباء الا اذا
تعذر معنى الشرط (كما فى المعاوضات
الحضه) اى الحالية عن معنى الاسقاط
كالبيع والإجارة والنكاح فانها لا تتحمل
التعلق بالخطر لئلا يلزم معنى القمار
ففصل على العوض بالاتفاق تحكيماً
للتصرف بقدر الامكان

يكون الاستعلاء معنوياً نحو ولهم على ذنب ونحو فضلنا بعضهم على بعض
والاول حقيقى والثانى مجازى وكذا المعنوى ايضا مجازى على طريق التشبيه
كما فى الرضى نحو عليه دين كما يقال ركبته دين كانه يحمل ثقل الدين على عنقه
او على ظهره ومنه على قضاء الصلاة وعليه القصاص لان الحقوق كانت ازاكته
عليه واليه اشارة بقوله ولان الواجب مستعمل على من عليه لكن الظاهر ان يقول
ولكون الواجب بدل قوله ولان تأمل (قوله بالوضع الشرعي) ولعله اشارة
الى ما قاله فخر الاسلام ان كلمة على وضعت لوقوع الشيء على غيره وارتفاعه
وعلموه فوفقه فصار موضوعاً للالجب والالزام فى قول الرجل لفلان على ألف
درهم وقال شراحه ان المعانى الاول اعنى وقوع الشيء على غيره وارتفاعه وعلموه
فوفقه معانى لغويات وقوله فصار موضوعاً للالجب والالزام اراد به وضع اهل
اللغة (قوله دين) وانما صار ديناً لان الالزام والالجب الكامل انما هو فى الدين
والاصل فى الشيء الكمال الا اذا وصل به قوله ودبعة فثبت لا يصير ديناً بل يحمل
على وجوب الحفظ لان على يحتملها لثابتة من وجوب الحفظ ففصل عليه ترجيحاً
للمحصل على الموجب الاصلى لكون اللفظ محكماً حيث قد فى الودبعة بد كلفظها
(قوله صلة) اى زائدة (قوله لا يتأق شرطية مدخولها) فيه اناسكتا انه لا يتأق
الشرطية لكنه يلزم منه عدم انفهام الشرطية من على بل معنى يفهم من سوف
الكلام نفسه والعرض كونها متفهمة من على حيث قال اى فى معنى يفهم منه
كون ما بعدها شرطاً لما قبلها تأمل (قوله كان الشرط بمنزلة الحقيقة) لكونه
انصب بالزوم والوجوب الذى وضع له على فى الشرع (قوله ففصل على العوض
بالاتفاق) فلو قال بعتك على الف درهم او اجرتك او نكحتك على الف درهم
كان بمعنى با الف درهم لانه لما تعذر حقيقته لما فيها من القمار والزوم يناسب
الاصاق فان الشيء متى لزم شيئاً التصق به استعير للاصاق (نحو كمال الكلام العاقل
(قوله يجب ثلث الالف) للتوزيع ويكون الطلاق باثباته كونه طلاقاً على مال
كما لو قال طلقنى بألف درهم فطلقها او واحدة (قوله ولا شئ عندى) فيكون الطلاق
رجعياً (قوله لان اجزاء الشرطية) اعلم ان دليل ابي حنيفة موقوف على ثلاث
مقدمات احدها ان العوض يقابل العوض وما كان كذلك ثبت مع مقابلة مقارنا
والشرط يتعقب الشرط لتوقفه عليه وهذه اتفاقية وثابتهما ان اجزاء العوض
تنوزع على اجزاء العوض بالاتفاق واجزاء الشرط لا تنوزع على اجزاء الشرط
بالاتفاق وثالثها ان الكلام اذا كان له مجازان يحمل على اقرهما اذا عرفت هذا فكلية

(واما) اذا لم يتعذر معنى الشرط كما
 (في الطلاق) فانه يقبل الشرط
 ولا يبطل به (فكذا عندهما) اي تحمل
 على العوض فيه ايضا لان الطلاق على
 المال معاوضة من جانب المرأة ولهذا
 كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة
 على تحمل معنى الباء فتحمل عليها بدلالة
 الحال (وللشرط عنده) عملا بالحقيقة
 (ففي) قول المرأة لزوجتها (طلقني ثلاثا)
 على الف فطلقها واحدة يجب ثلث
 الالف عندهما لان اجزاء العوض
 تنقسم على اجزاء العوض (ولاشئ
 عنده) لان اجزاء الشرط لا تنقسم على
 اجزاء الشروط وذلك لما عرفت ان
 ثبوت العوض مع العوض من باب
 المقابلة حيث ثبت كل جزء من العوض
 في مقابلة جزء من العوض ويمتنع تقديم
 احدهما على الآخر كالتضامين وثبوت
 المشروط مع الشرط بطريق المعاقة
 لتوقف المشروط على الشرط بلا
 عكس فلو انقسم اجزاء الشرط على
 اجزاء الشروط لزم تقديم جزء من
 المشروط على الشرط فلا يتحقق المعاقة
 (ومن لابتداء الغاية) المراد بالغاية ههنا
 وفي قولهم الى لانتها الغاية هو المسافة
 اطلاقا لاسم الجزء على الكل اذا الغاية
 هي النهائية

على لما كانت موضوعا للزوم والوجوب في الشرع والمعاوضة مقابلة وليس
 بين الطلاق الواقع وبين المال مقابلة لم يكن بينهما معاوضة اما الاولى فلما
 في المقدمة الاولى من ان العوض يقابل العوض واما الثانية فلان بينهما معاوضة
 لان الطلاق يقع اولاً ثم يجب المال وذلك معنى الشرط للمعنى في المقدمة الاولى
 من ان المشروط يعقب الشرط ثم حمله على الشرط اولى لقربه من الحقيقة العرفية
 للمعنى في المقدمة الثالثة وذلك لان الشرط اقرب من الزوم لما بين الشرط والجزاء
 من الزوم بخلاف الاصل الذي هو معنى الباء فانه ليس في معنى الزوم بل غايته
 انه يناسب الزوم فاذا حمل على الشرط يصير قولها طاقني ثلاثا طلبا منها لتعلق
 المال بشرط الثلاث اي يكون الثلاث شرطا للزوم المال عليها فكانها قالت ان
 طلقني ثلاثا فلك الف واذا خالف الشرط بان طلقها واحدة لا يجب عليها
 شئ ويكون الطلاق رجعا لان اجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط للمعنى
 في المقدمة الثانية فالشارح رحمه الله اشار بقوله ان ثبوت العوض مع العوض
 من باب المقابلة الى آخره الى المقدمة الاولى والثانية وسكت عن الثالثة اكتفاء
 بما ذكره سابقا من انها لم تحمل على معنى الباء عندها الا اذا تعذر معنى الشرط
 ثم في قوله فلو انقسم اجزاء الشرط على اجزاء المشروط لزم تقديم جزء من المشروط
 على الشرط بحثنا ان حاصل هذه الملازمة انه لو طلقها واحدة في صورة الشرط
 لزم تقديم جزء من المشروط وهو المطلقة الواحدة على الشرط الذي هو مجموع
 الالف ولا يخفى عليك ان هذا مبنى على ان الشرط هو الالف وعلى انه شرط
 بالنسبة الى كل جزء من اجزاء المشروط وهو الطلاق الثلاث والافتقار جزء
 المشروط لا يستلزم تقديم كله من حيث هو كل فلا يلزم ثبوت المعاقة وكلا المفيدتين
 ممنوعتان اما الاولى فلان الشرط للزوم الالف هو الطلاق الثلاث لا العكس واما
 الثانية فلان مجموع الالف انما هو شرط لمجموع الطلاق الثلاث لا لكل جزء من
 الثلاث قال في الحاشية ان الطلاق الثلاث شرط للزوم المال فاذا طلقها واحدة
 لم يوجد الشرط فلزم المال موافقا لما ذكره ثم قال وفيه نظر لان على داخل
 على المال فيكون المال شرطا للطلاق لا عكسه (قوله هو المسافة) يشير الى
 مذهب البصريين من ان من لابتداء الغاية في غير الزمان سواء كان الجبرور بها
 مكانا نحو سرت من البصرة او غيره نحو هذا الكتاب من زيد الى عمرو ولا تستعمل
 في الزمان وهذا لان لفظ المسافة ظاهر في المكان وقد اجاز الكوفيون استعمالها
 في الزمان ايضا مستدين بقوله تعالى من اول يومه بقوله تعالى نودي للصلاة من

يوم الجمعة وقال الرضى مذهب الكوفيين ان لا يمنع من قولك غيبة عن اول
الليل الى آخره وصحت من اول النهر الى آخره وهو كثير الاستعمال وقال في الفرق
بين من الابتدائية والتبعية ان من الابتدائية تعرف بان يحسن في مقابلتها
الى اوما يفيد فالتبعية نحو احوذ بالله من الشيطان الرجيم لان معنى احوذ به الجنى
فالباء ههنا فاعادته معنى الانتهاء والتبعية تعرف بان يكون هناك شئ ظهر
هو بعض المجزؤ من نحوخذ من اموالهم صدقة لومقد رخصوا اخذت من
الدرهم اى من الدراهم شأ وقال المبرد والنجاشي ان اصل من التبعية
ابتداء الغاية لان الدراهم في قولك اخذت من الدراهم مبدأ الاخذ (قوله
وليس لها ابتداء وانتهاء) والازم ان لا يكون ما قبله غيبة او يجرى مالا
يجزى (قوله لا من الجزاء على الكل) فان قيل ان نهاية الشئ ما ينتهى به
والشئ انما ينتهى بصدفه فكيف يكون جزأ منه حتى يطاق الجزاء على الكل قلنا
لاننا لانسم ان الشئ انما ينتهى بصدفه بل ينتهى بجزئه الاخير ولو سلم ذلك لكن لانسم
ان صده الهى لا يكون جزأ منه اذ لا يمنع ان يضاف الشئ بالصدفين معاني حالة
واحدة من جهة واحدة واما اجتماعها في الوجود فيخرج الكل مع الجزاء فلا
قادح فيه الا ترى ان الياض والسموات والبلطة مع ان كلانها حارة منها واما
حتى قولهم كلمة من ابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية على القلب اى غاية الابتداء
وغاية الانتهاء فعلى تقدير تسليم صحة بعده وقد يجاب ان الغاية في معناها
الحقيقية وهى جنس والابتداء والانتهاى فردان له فكان اضافتهما اليه اضافة
الفرد الى الجنس ولا محذور فيه (قوله اى زائدة) قال في المغنى ان من تأتى
على خمسة عشر وجهها الرابع عشر منها التخصيص على العموم وهى الزائدة
في نحو ما جاءنى من رجل طاه قبل دخولها بمحمل نى الجنس ونفى الوحدة ولهذا
يصح ان يقول يا رجلان ويمنع ذلك بعد دخول من الخمس عشر تو كيد العموم
وهى التثنية في نحو ما جاءنى من احدا ومن ديار فان افعلا وديارا صيغتا عموم
وشرط في زيادتها في النوعين تقدم نهى او نفي او استفهام بهل او يكون
مجرورها نكرة او يكون مجرورها فاعلا او مفعولا به او مبتدأ والتحقق
ان مجرور من الزيادة اذا لم يكن من الاسماء المقصورة على العموم كاحد وديار
كان من الاستغراق الجنس نحو ما جاءنى من رجل فان اصل من هذه هى
الابتدائية الا انه لما كان من الاستغراق ابتدئ بالجانب المتأهى وهو الواحد
وترك الجانب الآخر الذى لا ينتهى اى كونه غير محدود كانه قيل ما جاءنى

وليس لها ابتداء وانتهاء (وتستعمل
التبعية) وعلية المحققون وذهب
بعض الفقهاء الى ان اصل وضعها
للتبعية دفعا للاشتراك ورد بالطلب
أتم اللغة على انها حقيقة في ابتداء
الغاية ولو قيل انها في العرف القسالب
الفقهى للتبعية مع رعاية معنى الابتداء
لم يبعد (والبيان) نحو قلنا على
صخرة من فضة (وبمعنى الباء) كما
في قوله تعالى يحفظونه من امر الله اى
بأمره (و) تستعمل (صلة) اى
زائدة نحو ما جاءنى من احد بخلاف
ما جاءنى من رجل لان اللفظ به يكون
نصا في الاستغراق (وحتى للغاية) اى
للدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها
سواء كان جزأ منها او لا والاول (نحو)
اكلت السمكة (حتى رأسها) اى
نحو (حتى مطلع الفجر)

الجنس من واحد الى ما لا ينهيه اما اذا قلت ما جاءني رجل من غير من فمحمول
 عدم الاستغراق ويكون المعنى ما جاءني رجل واحد بل جاءني رجلان او اكثر
 وانما سميت من هذه مزينة مع افادتها الاستغراق لانه لا يتغير اصل المعنى
 باسقاطها لان التكرار في سياق النفي تفيد الاستغراق ومن هذه زبدت للتصيص
 عليه واما اذا كان مجزوها من الاسماء المقصورة على العموم فتكون من
 حيث لا مجرد التاكيد لا للتصيص على الاستغراق فان معنى ما جاءني احد
 وما جاءني من احد سواء في التصيص على العموم اذا عرفت هذا فالظاهر من
 كلام الشارح ان من الاستغرافية كما في ما جاءني من رجل ليست بزايدة كما صرح
 به في حاشية نقل عنه في تفسير قوله لان القطب به يكون قصافي الاستغراق اي
 في الصورة الثابتة ولهذا لم يحكم بـ **ك** ونها زائدة انتهى لكن الحق كونها زائدة
 كما في الصورة الاولى لانهم استدلووا على كونها زائدة في نحو ما جاءني من احد
 بدخولها على الفاعل وهذا الدليل جار بعينه في نحو ما جاءني من رجل (قوله)
 اما عند الاطلاق يعني ان وضعها لمطلق الغاية واما في الاستعمال فلادلالة على
 ان ما بعدها جزء لما قبلها (قوله بلا سقوط معنى الغاية) فان قيل يلزم الجمع بين
 الحقيقة والمجاز قلنا ان التكلم حيث لا يريد معنى الغاية وان لم يسقط من حيث
 الدلالة والمتنع هو الجمع في الارادة لافي الدلالة (قوله وحتى للغاية) اي
 للدلالة على ان ما بعدها غلبة لما قبلها بخلاف قولهم حتى لانتها الغاية فان
 الغاية فيه بمعنى المسافة كما في قولهم الى لانتها الغاية من ابتداء الغاية
 اعلم ان حتى على ثلاثة اضرب بحرف جر وحرف عطف وحرف استيفاء فالاول
 يجيء بمعنى الى ويعني كي ولا يجيء بمعنى كي الا مضدوا ولا اي الفعل المنتصب
 بعدها بان المضمر نحو اسلمت حتى ادخل الجنة ولا تقوله حتى دخول الجنة
 والتي بمعنى الى نجر ذلك نحو سرت حتى نقيب الشمس والاسم الصريح ايضا نحو
 حتى مطلع الفجر واما العاطفة فهي مثل الجارة في معنى الغاية ولا تكون بمعنى
 كي ويجب ان يكون المجرور فيها موقفا لانها للتحديد والتجديد بالمجهول لا بنفد
 وان يكون ما قبلها من ذي اجزاء الا ان ذلك يجب اظهاره في العاطفة نحو
 قدم الحجاج حتى المشاة ولا يجب في الجارة بل يجوز تقديره ايضا نحو تمت حتى
 الصباح اي تمت الياحة وتفرق ان بان العاطفة يجب ان ما بعدها يكون جزأ
 لما قبلها وادخلنا في حكمه نحو ضربت القوم حتى زيدا او تكرره بالاختلاط نحو
 ضربت السادة حتى عبيدهم او تكرره لما دل عليه ما قبلها كما في قوله

اما عند الاطلاق فالأكثر على ان
 ما بعدها داخل فيما قبلها (وقد تكون
 عاطفة) ينفع ما بعدها لما قبلها في
 الإعراب (بلا سقوط معنى الغاية)
 لان الأصل هي الجارة والعاطفة فرع
 عليها

التي الضميمة كي تخفف رحله * والازاد حتى تطفله القاهها

عند من قال ان نعله عطوف على الضميمة لان معنى التي الضميمة التي جميع مامعه
واما الجارة فلا كثرون على يجوز كون ما بعدها متصلاً باخر اجزاء ما قبلها
نحو تمت الباردة حتى الصباح وصمت رمضان حتى الفطر كما يكون جرأ
منه ايضا نحو اكلت السمكة حتى رأسها بالجر وعند السير في يجب ان يكون
ما بعدها جزءاً ما قبلها كما في العاطفة واما حتى الابتدائية وهي الداخلة على
الجل الاستباقية اسمية او فعلية في الاسمية تدخل على مبتدأ مذكور الخبر
او مقدر الخبر الذي يكون من جنس الفعل المقدم على حتى على ما اشار اليه رحمه
الله وفي الفعلية يوقفه تدخل على المضارع كقراءة نافع حتى تقول الرسول بالرفع
وحتى تكمل بالرفع في قول امرئ القيس

مطوب بهم حتى تكمل غزاهم * وحتى الجياد ما يقدر بالرسا

مطوب اي صيرت وتكمل من الكلال والنزى جمع غار ويقدر من القود وارسا
جمع رسن في هذا البيت كلمة حتى في الموضعين ابتدائية في الاول داخلة على
المضارع وفي الثاني على الاسم واما تدخل عليها الواو لكونها ابتدائية لعاطفة
والبيان ملة لما دخل حتى على المبتدأ المذكور خبره وجعل الجياد مبتدأ
وما يقدر خبره لا تفاهم فيه بخلاف حتى في حتى تكمل فانهم اختلفوا فيه فذهب
من جعله اجارة على رواية النصب في تكمل باصمارة ومنهم من جعلها عاطفة على
مطوب على رواية الرفع ومنهم من جعلها ابتدائية على رواية الرفع ايضا ثم لا بد
في حتى الابتدائية ان يكون ما قبلها سبباً لما بعدها سواء دخلت على القول
او على الاسم لان الاتصال اللفظي لما زال بسبب استباق الكلام شرط فيها
السببية التي هي موجبة للاتصال المعنوي فان السبب متصل بالسبب معنى
حتى يكون جبراً لما قامت من الاتصال اللفظي في قول امرئ القيس ان سيرة بهم
سبب لكالل غزاهم وعندهم انقياد جيادهم بالارسا وهذا والمصنف لما ذكر
ودخل حتى على الاسم جارة او عاطفة او ابتدائية اراد ان يترك دخولها على
الافعال فقال واما اذا دخلت الافعال لكنه لم يذكر حتى الابتدائية الداخلة
على الفعل بل ذكر الجارة والعاطفة الداخلتين عليه وسكت عن ذكر الابتدائية
فانه قال لان هذه الافعال منصوبة باصمارة فلهذا يستقيم في الجارة
لا الابتدائية وقال ايضا ان الجارة الداخلة على الفعل قد تكون للغاية ان اختلف
المصدر الامتداد والاخر الانتهاء والافعال على معنى كي مجازا ان صلح المصدر

(فحب) اي فاذا لم يسقط معنى للغاية

يجب (كون المعطوف جزءاً من المعطوف

عليه افضل) الاجزائه (او اخس)

الاجزاء فلا يجوز جاءني الرجال حتى

هند (و) يجب ايضا (انضاء الحكم

شياً فشيأ) اي انضاء مصدريه رجا بان

ينقضي من الجزء الاول الى الثاني ومنه

الى الثالث ثم وهم حتى ينتهي (الى

المعطوف) الذي هو افضل والاخس

(لكن) لا يحسب الواقع بل (بالاعتبار)

اي بحسب اعتبار التكلم اذ قد يجوز

ان يتعلق الحكم في الواقع بالمعطوف

اولا كما في قولك مات كل ابي حتى آدم

عليه السلام او في الوسط كما في قولك

مات الناس حتى الانبياء (و) قد تكون

(ابتدائية معها) اي مع رواية معنى

الغاية (قد دخل على مبتدأ مذكور

الخبر) نحو خرجت النساء حتى هند

خارجة ولهذا جاز ادخال حرفه

العلق عليها كما في قول امرئ القيس

مطوب بهم حتى تكمل غزاهم

وحتى الجياد ما يقدر بالرسا

(او مقدره) اى مقدر الخبر بقرينة ما قبل
حتى كقولهم اكلت السمكة حتى رأيتها
بالرفع اى ما كول هذا اذا دخلت الاسماء
(و) اما (اذا دخلت الافعال) صورة
وان كانت فى الحقيقة داخلية على الاسم
لان هذه الافعال منصوبة باضمار ان
(فلا غاية) فانها الاصل والجل عليه اولى
لكن (ان احتمل الصدر الامتداد
والاخر الانتهاء اليه) اى كونه منتهى
للصدر نحو حتى يعطوا الجزية فان
القتال يحتمل الامتداد وقبول الجزية
يصلح منتهى له (والا) اى وان لم يحتمل
الصدر الامتداد والاخر الانتهاء
(فمعنى كى ان صلح الصدر للسببية)
للفعل الواقع بعد حتى فان جزء الشيء
ومسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية
من الغيا فيصح استعارتها لها نحو اسلمت
حتى ادخل الجنة فانه بمعنى كى لا لا غاية لانه
ان اريد بالاسلام احداً فهو لا يحتمل
الامتداد وان اريد به الثبات عليه
فقد خول الجنة لا يصلح منتهى له اذ
الاسلام يزاد فى الجنة ويتقوى فكيف
يتصور الانقطاع والانتهاء (والا) اى
وان لم يصلح الصدر ان يكون سبباً للفعل
الواقع بعد حتى (فلا عطف المحض)
من غير دلالة على غاية او مجازاة ذهب
فخر الاسلام الى انه غير موجود فى كلام
العرب بل اخترعه الفقهاء استعارة لمعنى
الفاء للمناسبة الظاهرة بين الغاية
والتعقيب ولا حاجة

للسببية والافتكون للعطف المحض مجازاً وكونها للعطف مما انكره اهل العربية
وانما اخترعه محمد بطريق الاستعارة لمعنى الفاء للمناسبة بين الغاية
والتعقيب فان قيل قد ذكر فى المعنى والرضى ككون حتى الداخلة على الفعل
للعطف فكيف يصح انكار اهل العربية ذلك قلنا ذلك قول غير صحيح
والصحيح انها فى المثال الذى ذكره ابتدائية لا عاطفة (قوله اما عند الاطلاق
فالاكثر) اى عند الاستعمال يعنى ان الاطلاق ههنا بمعنى الاستعمال
لا بمعنى المجرد عن القرينة كما ظن حاصله ان حتى للدلالة على الغاية بحسب
الوضع مع قطع النظر عن دخول ما بعدها فيما قبلها وعدم دخوله واما عند
الاستعمال فالاكثر اى اكثر استعمالها للدخول (قوله فيجب كون
المعطوف جزءاً من المعطوف عليه آه) وفى التلويح هذا الحكم يقتضيه
حتى من حيث كونها غاية لامن حيث كونها عاطفة بل الاصل فى العطف
المغايرة والباينة كما فى جاء زيد وعمر و يمنع حتى عمرو بالعطف كما يمنع بالجر
انتهى فان قيل ان الغاية لا تقتضى الجزئية بخصوصها كما فى قوله تعالى حتى
مطلع الفجر فمعنى قوله يجب ككون المعطوف جزءاً اجيب بان الغاية
لما كانت مقتضية لاحد الامرين فى مدخول حتى اعنى الجزئية او كونه ملاقياً
لاخر الجزء ومنع استعمال حتى عاطفة فى الامر الثانى باعتبار ان خروجهما
من اصلها اعنى كونها لغاية اقضى ان لا تستعمل فى اخفى معنيها اعنى الامر
الثانى تعين الامر الاول باقتضاء الغاية اياه (قوله ان احتمل الصدر الامتداد
آه) يعنى ان لاحتل الصدر الامتداد والاخر الانتهاء علامة يعرف بها كون
حتى للغاية نحو حتى يعطوا الجزية لان صدره وهو قائلوا يحتمل الامتداد
لان المقابلة تمتد يومافصاعدا وقبول الجزية يصلح الانتهاء اليه فتكون حتى
للاية فان قيل ما الفرق بين حتى هذه وبين ما فى قوله تعالى وقائلوهم حتى
لا تكون فتنة حيث قالوا ان حتى فى الثانية بمعنى لام كى قلنا ان آخر الكلام
فى هذه الآية لا يصلح الانتهاء اليه اذ القتال واجب مع عدم الفتنة ايضاً فانهم وان
لم يبدأونا بالمحاربة وجب علينا محاربتهم لكن الصدر يصلح سبباً لانتفاء الفتنة
فوجب الجمل على معنى لام كى هذا اذا قسر الفتنة بالمحاربة واذا قسر بالشركة
تكون حتى للغاية كما فى الكشف (قوله ان صلح الصدر للسببية) قال فى الكشف
ان حل حتى على المجازاة انما يكون اذا صلح للصدر سبباً ولم يصلح الاخر غاية
حتى لو صلح الاخر غاية والصدر سبباً لجعل الغاية ايضاً كقوله ان لم اضربك

حتى تصح فعبدي حر انتهى فعلم منه ان في الحمل على المجاز المضطرب كما في الحمل على الغاية والاولى ذكرهما ايضا (قوله فانه بمعنى في الغاية) وههنا بحث يظهر مما ذكره صاحب الذخيرة حيث قال ان كلمة حتى في الاصل للغاية فيحمل عليها اذا امكن وشرط الامكان ان يكون الغيا ممتدا وان يكون ما دخلت هي عليه مؤثرا في انتهاء المحلوف عليه فان تعذر حملها على الغاية يحل على لام السبب ان امكن وشرط الامكان ان يكون الخلف معقودا على فعلين احدهما من شخص والاخر من آخر لان فعل نفسه لا يصلح جزاء لفعله عادة اذا الجزاء مكافاة الفعل وهو لا يكثر في نفسه فان تعذر ذلك يحل على العطف ومن حكم الغاية ان يشترط وجودها البرهان كقصة قبل الغاية بحيث في عينة ومن حكم لام السبب وجود ما يصلح سببا لوجود السبب ومن حكم العطف ان يشترط وجودها البرهان مطلقا انتهى فعمل من قوله وشرط الامكان ان يكون الخلف معقودا انه ان كون الفعلين من شخصين شرط في صحة حملها على لام كي فحينئذ لا يصح تمثيله بنحو اختلف حتى ادخل الجنة لان كلا من الاسلام ودخول الجنة فعل شخص واحد ويمكن ان يقال ان معنى الذخيرة مخصوص بصورة الخلف والمقال المذكور ليس بخلف على ان الاسلام سبب لادخال الله تعالى اياه الجنة والدخول فرع الادخال ثم لما صلح الاسلام سببا لدخول الجنة جعل حتى فيه معنى كي وان لم تعلم انه سبب في الحقيقة لدخوله او لا يكون سببا على ما هو حكم لام السبب (قوله ولا حاجة في افراد المجاز) كانه قبل لا بد في المجاز من السماع ولا سماع هنا فاجاب عنه بالنوع واوسم ذلك يمكن سماع ذلك من محسوس هو بمن اخذ عنه (قوله واوله صاحب الكشف) اي اول قول فخر الاسلام واذا استعبر للعطف استعبر بمعنى الغاء بان المراد بلا استعارة بمعنى الغاء انما استعبر بمعنى حر في يدل على الترتيب مثل الغاء ثم دون الواو ليكون موافقا لما ذكره محمد في الزادات فانه استعمل حتى فيها بمعنى الغاء ومعنى ثم في المسئلة التي ذكرها رحمه الله توضيحه ان هذه المسئلة على وجهين اما ان وقت باليوم او لافان وقت به بان قال ان لم آتك اليوم حتى اتغدى عنده فشرط البر وجود الفعلين في ذلك اليوم وشرط الخت عدم احدهما فيه حتى اذا اتاه في اليوم وتغدى عنده في ذلك اليوم متصلا بالاتيان او متراخيا عنه كان بارا لوجود شرط البر الا اذا قصد الفور والاتصال فحينئذ يشترط وجود الفعلين نصفه الاتصال وان لم يوقت كان شرط البر وجود الفعلين في العمر متصلا

في افراد المجاز الى السماع مع ان محمد بن الحسن ممن يؤخذ عنه اللغة فكيف بقوله سماعا واوله صاحب الكشف بان المراد انها حرف يدل على الترتيب مثل الغاء وهم ليكون موافقا لما ذكر في الزادات انه لو قال ان لم آتك حتى اتغدى عنده فقلو اتى وتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ حصل البر والافلا ان نوى الفور والاتصال والافهي للترتيب سواء كان مع التراخي او بدونه حتى لو اتى وتغدى متراخيا حصل البر وانما بحث لولم يحصل منه التغدى بعد الاتيان متصلا او متراخيا في جميع العمر ان اطلق الكلام وفي الوقت الذي ذكر ان عنه مثل ان لم آتك اليوم حتى اتغدى وانما لم يجعل مستعارة لما يفيد مطلق الجمع كالواو على ما ذهب اليه الامام الغزالي لان الترتيب انسب بالغاية وعند تعذر الحقيقة لاخذ بالمجاز لانسب النسب (واذا وقعت حتى في اليقين فشرط البر في صورة كونها لافادة (الغاية وجودها) اي الغاية اذ لا انتهاء بدونها (وشرط البر في صورة (السببية وجود ما يصلح سببا) سواء ترتب عليه السبب او لا (وشرط البر في صورة (العطف وجود الفعلين) المعطوف والمعطوف عليه ليحقق التشريك وتواضعها بقروع فلو قال عبدي حر ان لم اضربك حتى تصح يعني للغاية لان الضرب يحتمل الاستعداد بتجديد الامتثال وضباح المضروب

يصلح منهي له فلو ترك الضرب قبل الصباح عني عبده لانتفاء الضرب الى الغاية المذكورة ولو قال عبدي كذا ان لم آتاك حتى تغديني فحتى للسببية لا لغاية لان آخر الكلام وهو التغذية لا يصلح لانتفاء الاثبات اليه بل هو دافع الى الاثبات لان المراد بصلوحه له ان يكون الفعل في نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية صالحا لانتفاء الصدر اليه وانقطاعه به كالصباح للضرب وظاهر ان التغذية مع الاثبات ليس كذلك فاذا اتى بروا الا حث لان الاثبات هو السبب الاحسان ولو قال عبدي كذا ان لم آتاك حتى اتغدى عندك كان هذا للعطف المحض لان هذا الفعل احسان فلا يصلح غاية للاثبات ولا يصلح اثباته سببا لفعله ولا فعله جزاء لاثبات نفسه واذا كان كذلك حل على العطف المحض فصار كانه قال ان لم آتاك فانتغدى عندك حتى اذا انا لم تغد ثم تغدي من بعد غير مترسخ فقد برون لم يتغدى اصلا حث كذا قال فخر الاسلام واورده عليه انه اذا لم تغد عقيب الاثبات ثم تغدي بعد ذلك كان مترسخا بالضرورة فلا معنى لقوله غير مترسخ واجيب بان المراد ثم تغدي من بعد ذلك غير مترسخ عن الاثبات بان ياتيه او قنا آخر فغدي عقيب الاثبات من غير تراخي والاشكال لما نشأ من حل التراخي على التراخي عن الاثبات الاول المدلول عليه بقوله اذا انا

او مترسخا اذا لم ينو الفور وشرط الحث عدم احدهما في العمر (قوله فشرط البراء) هذا ما جعله صاحب الذخيرة حكيم حتى في الصور الثلاث على ما ذكرناه (قوله لا انتفاء الضرب الى الغاية المذكورة) كلمة الى متعلقة بالضرب يعني ان شرط البر في هذه الصورة هو الضرب المنهي الى الغاية المذكورة وقد اتى ذلك فبحث فان قيل ان شرط البر متصور في الزمان الثاني وان اتى في الحال فانهقاد اليمين باقى على حاله فلما ذاب بحث في الحال اجب عنه بان اليمين يقع على الوهلة لان الحامل على اليمين غيظ لحقه من جهته في الحال على ما هو العادة فيتميد به وفيه بحث لان هذا حكم يمين الفور ولا نسلم ان مانحن فيه يمين الفور ولعل الاولى ان يقال شرط البر وان كان متصورا في الزمان الثاني ولكن تصور الشرط لا يستلزم وجود المشرط وما هو الموجب للبحث وهو ترك الضرب قبل الغاية موجود والموجب لا يختلف عن موجهه فان قيل لا نسلم انه عليه ثامة حتى يكون موجهه قلنا المراد بالوجب هو المقتضى السالم عن المانع وقد وجد ذلك وما ذكرتم موهوم لا يصلح مانعا لان الاصل عدم ما يحدث (قوله فاذا اتى بز) لوجود شرط البر وهو وجود ما يصلح سببا لعنى اتيان التكلم (قوله للاحسان) اى تغذية المخاطب فان قيل قد تقدم ان تغذية المخاطب سبب دافع الى الاثبات فكيف يجعله هنا مسببا عنه قلنا انه سبب الى الاثبات من حيث التصور ومسبب عنه من حيث الوجود الخارجى (قوله ان لم آتاك حتى اتغدى عندك) بحذف الالف في آخر اتغدى لانه معطوف على المجزوم فيكون مجزوما ايضا (قوله لان هذا الفعل احسان) اى التغدى من غداء الغير عند الاباحة احسان ولذا قالوا ان ترك الاكل عند الاباحة اسباب باعثة على العداوة وهذا دليل عدم كونها غاية في المثال المذكور وقوله ولا يصلح اثباته اه دليل عدم كونها للسببية والمجازاة (قوله واورد عليه آه) واجاب عنه صاحب الكشف بان ظنى ان المسئلة كانت موضوعة في كلام فخر الاسلام في اليوم كما كانت موضوعة كذلك في اصول شمس الاثمة ونسخ الزيارات فسقط لفظ اليوم والمعنى فلم تغدى اى على الفور ثم تغدى من بعد ان لم يتغدى على الفور غير مترسخ اى عن اليوم فقد برون لم يتغدى في اليوم اصلا حث وانما يرد عليه ذلك الاشكال ان لو اجرى كلامه على اطلاقه وليس كذلك بل مقيد باليوم لكنه سقط عن قلم الكاتب ولم يلفت له الشارح لبعده والاسقاط الامن من الكتب لا يمكن هذا الاحتمال واجاب عنه في بعض الحواشي بان قال ثم تغدى من بعد غير مترسخ

أي قبل الافتراق عن ذلك المجلس ورده في الكسب بأن صحته غير معلومة
(قوله وجواز التأخير بعد ز) فعلى هذا يلزم تخصيص الميثلة بصورة العذر
ولم أر من قبله بذلك (قوله كما في النساء) فإن الغاء تفيد التعقيب لكنه في كل
شيء بحسب الأثرى أنه يقال تزوج فلان فولد له فلان لم يكن بينهما إلا مدة الحمل وإن
كانت مدة متطاولة ودخلت البصرة فبعد ذلك لم يبق في البصرة ولا بين البلدين
فهذه المدة متطاولة لا تنافي التعقيب على ما في المعنى فتأخير التعدي بعد ز في
الحق فيه لا تنافي التعقيب المذكور عليه بقاء بعد لمن تعدي يعقب زوال العذر
ومن هنا سقط ما قيل في كلام فخر الإسلام أنه إذا أتاه فلم يتقدم تعدي من بعد
لم يوجد شرط البر وهو التعدي عقب الأمان على ما هو معنى الغاء فكيف يصح
فقد بر (قوله وقد مر معناه) أي معنى انتهاء الغاية يريد أن الغاية بمعنى المسافة
كما تقدم تأمل (قوله فيجعل إلى عليه آه) اعلم أن إلى فتعمل لا انتهاء فإني
الزمان والمكان بلا خلاف فإذا دخلت في الأزمنة قد تكون التوقيت وقد تكون
للتأجيل والتأخير ومعنى التوقيت أن يكون الشيء ثابتاً في الحال وينتهي بالتوقيت
المذكور ولو لا القابلية لكان ثابتاً في أحوالها كقولك والله لا أكلم فلانا إلى
شهر كان ذكر الشهر لتوقيت اليقين ولو لا ذلك كانت مؤبدة ونحو آجرت هذه الدار إلى
شهر ونحوهما وشرطه أن يكون صدر الكلام قابلاً للتوقيت كما في المثال المذكور
فإن كلامي عدم التكلم والابحار قابلاً للتوقيت فعلى هذا يكون إلى في نحو بعث
إلى شهر لتوقيت التأجيل المقدّر في الكلام لأن تأخير البيع المذكور والافسد
بالكلام لعدم قابلية المذكور التوقيت بخلاف طالق إلى شهر فإنه لا يمكن
تحمله على التوقيت على ما سبق فيجعل على التأخير ومعنى التأجيل أن لا يكون
الشيء ثابتاً في الحال مع وجود ما يوجب ثبوته ثم يثبت بعد وجود الغاية ولو لاها
لكان ثابتاً في الحال أيضاً كما في قوله أنت طالق إلى شهر بدون النية إلى شيء من
التحجير والتأخير توضيحاً أنه أن نوى التحجير طلقته في الحال وبلغوا آخر كلامه لأنه
نوى حقيقة كلامه لأنه أراد أن يقع الطلاق في الحال ويتهي بمضي الشهر
والطلاق لا يقبل التوقيت لأنه مما يمتد فبقع في الحال وبلغوا التوقيت وأن نوى
التأخير متأخر الوقوع إلى مضي الشهر لأنه نوى بمحتمل كلامه إذا طلاق بمحتمل
الإضافية كقوله أنت طالق غدا وإلى يستعمل في التأخير فصار تقدير كلامه أنت
طالق مؤخراً إلى شهر فإنه قيل فعلى هذا يكون توقيت التأخير لا تأخير
الطلاق قلنا ليس الكلام في توقيت التأخير المقدّر بل في صدر الكلام أو فيما دل

لا يقبله

ورد بأنه كلام لا يثبت له فقيل بحمله النية
على عدم وجوب الوصل الحسي وجواز
التأخير بعد ز لا بعد تراخيها عما في الغاء
فإنه لما كان بمضاء كان حكمه حكمه
(والى لا انتهاء الغاية) وقدر معناه
(فيجعل) إلى (عليه) أي على انتهاء
الغاية (أن احتمله الصدر) أي احتمل
صدر الكلام بالانتهاء إلى الغاية
(كأجلت) مالى عليك (إلى شهر) فإن
التأجيل بمحتمل الانتهاء إلى شهر (والا) أي
وإن لم يحتمل الصدر الانتهاء إليها
(تعلق) إلى (بمحذوف) ذل الكلام
عليه (أن يمكن) تعلقه بذلك المحذوف
(كعبت إلى شهر) فإن صدر الكلام
وهو البيع لما لم يحتمل انتهاء إلى الغاية
وقد أمكن تعلق قوله إلى شهر بمحذوف
دل الكلام عليه صار بمعنى بعث
مؤجلاً إلى شهر (والا) أي وإن
لم يمكن تعلقه بالمحذوف (بمحتمل) إلى
(على تأخير) أي تأخير صدر الكلام
(أن احتمل) أي الصدر التأخير (كانت
طالق إلى شهر) ولا ينسوى التحجير
والتأخير فإن نوى أحدهما فذاك
والا يقع بعدمضي شهر صرفاً لا أجل
إلى الإيقاع احترازاً عن الإلغاء وقال
زفرقع في الحال لأن التأجيل والتوقيت
صفة لموجود فلا بد من الوجود
في الحال ثم يلفظ الوصف لأن الطلاق

عليه صدر الكلام والتأخير المقدر ليس كذلك وإن لم يكن له نية فقال زفر وقوع
الطلاق في الحال كما في الصورة الأولى مستدلاً بأن التأجيل أول التوقيت وكل
منها صفة لموجود فلا بد من وجود الموصوف للحال ثم بلغوا الوصف لأن
الطلاق لا يقبله فصار كما لو باع عبده بألف إلى شهر ثبت الألف للحال وتأجل
بعد الثبوت وعندنا يتأخر الإيقاع والوقوع إلى مضي الشهر لأن المراكب يدخل
في الشيء لتوقيته بدخل لتأجيله أيضاً فيصير كما يتعلق به الطلاق بعد وقوعه
لا يقبل التأجيل وأما إيقاعه فقبله فأنصرف التأجيل إلى إيقاعه لا إلى وقوعه
كيلا يكون ابطلاً له كما بطله زفر في آخر الوقوع في ضمن الإيقاع أيضاً والحاصل
أن زفر ابطال إلى وأعمال العلة منجزاً وأصحابنا عملوا كلا منهما وهو أولى من
الابطال كما إن التصاب علة لوجوب الزكاة ولما أجل بحول تأجيل الوجوب
لا الزكاة الواجبة لأنها بعد الوجوب لا تقبل الأجل والوجوب قبله كوقوع
الطلاق وإيقاعه فعمل الأجل علة فيما يقبله بخلاف البيع بألف إلى شهر لأن
الألف مما يتأجل قبضه فأنصرف إليه ولم ينصرف إلى الوجوب والجواب عن
قول زفر فلا بد من وجود الموصوف أنه إن أراد أن الصفة الحقيقية لا بد من
وجود موصوفها فسلم لكن الصفة فيما نحن فيه اعتبارية لا حقيقية وإن أراد
أن مطلق الصفة يقتضي وجود موصوفها فممنوع وعن قوله ثم بلغوا الوصف
إن أراد أن الوصف يلقو بعد وجوده فباطل وإن أراد أنه يلقو ابتداء فلا وجه
له إذ لا يقال للمعدوم حال عدمه ثم بلغوا بدون اعتبار الوجود (قوله ثم إن
تناولها) أعلم أن في الخمسة مذاهب الأول أنها لا تغد إلا انتهاء غاية الزمان
أو المكان من غير دلالة على دخول ما بعدها في حكم ما قبلها أو عدم دخوله
والمرجع في الدخول وعدمه إلى القرينة ففي نحو سرت من البصرة إلى الكوفة
تدل على نهائته إلى الكوفة بمجرد أن الدلالة على دخول الكوفة في السير
فيجوز أن يقع السير على أول حد الكوفة فلا تدخل في السير ويجوز أن يتوغل
السير في الكوفة مكانها حينئذ تدخل الكوفة في السير لكن يمتنع مجاوزة
السير من الكوفة لانها غاية للسير فلا يجاوزها وكذا الحال في الدخول على الزمان
مثل الشهر والثاني دخول ما بعدها في حكم ما قبلها حقيقة لا مجازاً والثالث
عكسه كما في المرافق فإن دخولها في حكم المغياب يكون مجازاً والرابع الاشتراك بين
الدخول وعدم الدخول حقيقة والخامس التفصيل اعني أن كان ما بعدهما من
جنس ما قبلها بدخل والا فلا بدخل والمختار هو المذهب الأول وما ذكره

(ثم إن تناولها) أي صدر الكلام
الغاية (تدخل) أي الغاية (في المغياب)
سواء (قامت) الغاية (بنفسها)
أي كانت غاية بحسب الوجود قبل
التكلم (كرأس السمكة) فانه غاية
وطرف لها في نفس الأمر (أولاً)
أي لم تقم بنفسها بل كانت غاية بحسب
التكلم دون الوجود

المصنف مناسب للخامس لأن قولهم أن الغاية أن كانت من جنس المغيا تدخل
معناه أن لفظ المغيا أن كان متناولا للغاية تدخل هي فيه واللام تدخل وأما
اختر هذا المذهب لأن الأخذ بهذا المذهب على نتيجة المذاهب الثلاثة ما عدا
الأول لأن تعارض الثاني مع الثالث بوجوب الشك وكذا الاشتراك في الرابع
بوجوب الشك فإن كان الصدر يتناول الغاية لا يثبت خروجها عن حكم المغيا
بالشك لثبوت الدخول يقينا وإن لم يتناولها لم يثبت دخولها فيه بالشك لثبوت
الخروج يقينا كذا في التوضيح أقول أن ما عدوه مذهبا خامسا هو المذهب الأول
بعبارة على ما يشعر به قوله إلى لا انتهاء الغاية فيحمل عليه ما أمكن ثم قال أن
تناولها تدخل أي ثم كونه إلى لا انتهاء الغاية بحسب الوضع أن تناولها تدخل
والأفلا فصا لكل من الدخول والخروج خارجا عن معناه الموضوع له مدولا
عليه يتناول الصدر وعدم تناوله وهذا هو المذهب الأول بعبارة والفرق بينهما بأن
الدليل على الدخول والخروج في المذهب الأول أعم من التناول وعده
وفي الخامس يختص بالتناول وعده ليس بشئ (قوله كالمرافق) لما كان
المختار عند الأكثرين وجوب غسل المرافق في الوضوء مع وقوعها بعد إلى
اختلفوا في طريق وجوبها فذهب بعضهم إلى أن إلى بمعنى مع ورد بان التداخل
إلى النكب ولما توجه الخطاب بغسلها وجب غسلها غيرها إلى وقت البيان
وجعل إلى بمعنى مع لا يثبت على إسقاط البعض لأنه من قبيل التخصيص على
بعض متعلق الحكم باسم وذلك لا يخرج ما عداه فلا يصلح تناولا وأخرج كان
لأنهم اللقب وذلك ليس بحجة عندنا وبعضهم إلى أنه لا دلالة في إلى على الدخول
ومعهم فدخل داخل في الوجوب احتياطا أولان غسل اليد لا يتم بدونه لتشابك
عظمي الذراع والعضد وهذا يرجع إلى الاحتياط أيضا ولأنه صار جملا وقد أدار
التي عليه السلام المساء على مرافقه فصار بيانها فعلا وبعضهم إلى أنه غاية
للاسقاط وذلك على وجهين أحدهما أن صدر الكلام إذا كان متناولا للغاية
كاليد فانه اسم للمجموع إلى الأبط كان ذكر الغاية لاسقاط ما وراءها لا لمد الحكم
إليها لأن الامتداد حاصل فيكون قوله إلى المرافق متعلقا بغسلها وغاية له لاجل
إسقاط ما وراء المرافق عن حكم الغسل والثاني أنه غاية للاسقاط ومتعلق به كانه
قيل اغسلوا أيديكم مسقطين من جانب الأبط إلى المرافق فيخرج عن
الاسقاط فتبقى داخل تحت الغسل ولا يخفى أن الأوجه هو الوجه الأول وهو
الظاهر من كلام المصنف أيضا لكنه فصل وقال أن الصدر أن تناول الغاية

(كالمرافق) في قوله تعالى وأيديكم إلى
المرافق فإن اليد تتناول الأبط كما فهم
الصحابة رضوان الله تعالى عليهم
في التيمم وقد جعلت المرافق غاية لها
في التكلم (فتقيد) إلى إذا كان ما قبلها
متناولا للغاية (اسقاط ما وراءها)
أي وراء الغاية (أن كان) وراءها
(شئ) كالمرافق بخلاف الرأس إذ ليس
وراءه شئ (لأن) الغاية قبل التكلم
تدخل في المغيا حينئذ قطعاً فإذا دخلها
إلى جاء الشك في خروجها عنه
ولذلك أن (الخروج) الذي هو ضد
الدخول القطعي (لا يثبت بالشك والـ)
أي وإن لم يتناول الصدر الغاية
(فلا تدخل) الغاية تحت المغيا سواء
(قامت) الغاية (بنفسها) كاحتاط
البيان) فإن البستان لا يتناول الحائط
وهو غاية للبستان بحسب الوجود قبل
النكح (أولا كاليد) في قوله تعالى ثم اعمو
الأيام إلى الليل فإن الأيدي لا يتناول
الليل إذ مطلقه ينصرف إلى الأمثلة
ساعة بدليل مسألة الحلف وقد جعل
اللبس غاية له في التكلم (فتقيد) إلى
إذا لم يكن ما قبلها متناولا للغاية (مد
الحكم) إلى الغاية لا دخولها في المغيا
(لأن) الغاية قبل التكلم لم تدخل
في المغيا حينئذ قطعاً فإذا دخلها إلى جاء
الشك في دخولها فيه ولا شك أن
(الدخول) الذي هو ضد الخروج

باب القياس ولم يدخل في الباب وكذا
القاعدة الثانية تنقض بقوله تعالى
الى المسجد الأقصى فان مطلق الاسراء
لا يتناول وقد دخل في الباب قلنا نحن الاول
ان ما ذكرتموه معدول به عن الاول
بقريته العسر في ذكر الغاية او الافتخار
بذكر الغاية لان مقام الافتخار يقتضي
عده من الغيا لوفرى وعن الغيا لاني
ان دخوله في الغيبة يثبت بالاسناد بث
لا يوجب الى فلا تنقض والقاضي الامام
ابن زيد ههنا بحث وهو انه اذا قرن
بالكلام غاية او استثناء او شرط لا يثبت
الاطلاق ثم التقييد بل يثبت التقييد
مع التقييد جلة واحدة لا يجاب
لا للاجاب والاسقاط لانها ضديان
فلا يثبتان الا بتبيين والنص مع الغاية
نص واحد واجب بان ياذكر محقق
لما وضعه مجموع القيد والتقييد وطعا
نوعيا باعتبار معاني مفردة لانه اعتبار
كل منهما مفردا (وفي الظرف)
بان يشتمل الحزور على ما فيها استملا
زمانيا او مكانيا قال ما في الهماني
والكافي لها وللذوات تحقيقين
نحوه في يوم الاثنين وزيد
او جلوسه في الدار او مجاز بين نحو
فلان في دولة فلان اذ لم يقدر
وضاحه ولا يثبت في الكتاب او زيد
في نمرة وحده كانت الظرفية

تدخل في حكم الصدر سواء كانت غاية محسب الوجود قبل التكلم كراس
السكة او محسب التكلم كالمرافق وعلى التقديرين تفيد الى اسقاط ما وراءها
لامطلقا بل ان كان وراءها شيء كالمرافق ثم علل الدخول بانه قطعي لان القرض
ان الصدر يتناولها والخروج مشكوك فيه فلا يثبت بالشك وعلى الخروج
في صورة عدم تناول الصدر بان الخروج قطعي على الفرض والدخول مشكوك
فيه فلا يثبت بالشك (قوله عن الاول) اي القاعدة الاولى وهي ان الغاية
تدخل في الغيا ان تناولها الصدر توضحه ان تناول الصدر انما يقتضي دخول
الغاية في حكم الغيا اذ لم يكن دليل اقوى منه يقتضي خروجها وانما اذا وجد
ذلك فلا تدخل كما في المثال المذكور فانه لا يخالو من ان يكون في مقام العسر
بعد قراءته باب القياس او في مقام الافتخار بقراءته وكل منهما دليل اقوى من
التناول ففي الاول يكون خارجا وفي الثاني يكون داخلا وظهر منه ان الاول
ان يقول او الافتخار بذكر الغاية لان محل كل من العسر والافتخار هو الغاية
بقراءته وعدم قراءته لا ذكر الغاية هذا ولما ذكره المصنف وجه ايضا كما علم من
تعليقه تأمل (قوله لا يعتبر الاطلاق ثم التقييد) اي لا يعتبر المطلق على اطلاقه ثم
يخرج عنه بعض مشاواته بالتقييد بل يعتبر مجموع القيد والتقييد بنص واحد لا يجاب
الحكم فقط لا للاجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا بد في بؤ منهما من التبيين
والنص مع الغاية نفس واحد فلا يثبت به الحكم ان التضادان (قوله بان ماذكر)
اعني ان الى لا تدخل المرافق في الحكم واسقاط ما وراءها في صورة التناول (قوله
مجموع القيد والتقييد) والمراد بالقيد قوله الى المرافق وبالتقييد قوله فاغسلوا ايديكم
هذا واجب عنه بوجهين آخرين ايضا احدهما ان امر ادا القوم انه لولم يذكر الى
لمرافق لا فاد الكلام ايجاب غسل المجموع ومع ذكره فاد ايجاب غسل بعضه
وهو من الكف الى المرافق فكله اسقط ما اوجب في الكلام ايجاب واسقاط بهذا
الاعتبار لان فيه ايجابا واسقاطا حقيقة كما ذكره القاضي الامام والثاني ان
المراد بقولهم ان الغاية ههنا للاسقاط ليس انها للاسقاط عن الحكم بعد استصحابه
عليه حتى يلزم ان لا يثبت بنص واحد بل المراد بالاسقاط ان ينسحب على الغاية
حكم الصدر وذلك معني توقف اول الكلام على آخره اذا كان فيه ما يفرضه من
الاستثناء والغاية حتى يثبت بالكلام حكم واحد وهو الحاصل من جميع الكلام
مع المغبر (قوله وضعا نوعيا) لمشارة الى ما سبق من ان وضع الركبات نوعي
لا شخصي (قوله اذ لم يقدر مضاف) اي في زمان دولة فلان ولا يخفى عليك ان

كالقدر المختص بالمظروف في الأمثلة المذكورة أو اعتباراً به كالمقدور الأشمل

بحوزبه في البلد والصلاة في يوم الجمعة
فلاقسامها عشر (بوسوباً) أي
الأماني (بأن أباها وحذوها)
أي في عدم اقتضاء الإعياء لأن
المختص من الشيء في حكم ذلك الشيء
فلا يشترط الاستيعاب مع المظروف
لم يشترط به أنه أيضاً (في ظرفي
الزمان) بل لأنه لا خلاف في أنها
فيها (بفرق) الأيام أبو حنيفة
بين أباها وحذوها (بصفة
الآخر) من الوقت (في) صورة
(الابن) أي أثبات في فقو صحت هذه
السنة يقتضي استيعاب السنة بالصوم
لأن الظرف صار بمنزلة المفعول به
لاختصاصه بالفعل فيقتضي الاستيعاب
كالمفعول به يقتضي تعليق الفعل
بمفعوله عه الأبدليل بخلاف صحت
في العنة فإنه لا يصدق بصوم يوم بل
سأخذه لأن الظرف قد يكون أوسع
فلونوي في أنت طالق غداً آخر النهار
بصدق ديانة لا قضاء وفي أنت طالق
في العدة يصدق قضاء أيضاً لكن إذا
لم ينوشه كان الجزء الأول أولى لسبقه
مع عدم المزاحم فإن قيل ما تفصل
عنهما بخلاف لما روي عنهما من
محمد أنه إذا قال امرأته غداً لا رمضان
أو في رمضان فهما سواء في الاستيعاب
وكذا إذا أوقى غداً قلنا كونه الأصل
عدم اقتضاء الاستيعاب لأن في الاستيعاب
بعارض فإن القويض لما كان عامه
في نفسه واستوجب التزوي والتفكر
من الفروض اليها

الأولى ترك هذا القيد بعد تصريح كون طاب الحال في دولة فلان مجازاً لأن لكل
مجاز حقيقة البنية ولا حاجة إلى تفكيده بتقدير حقيقة على أن القيد المذكور
يخصص المثال المذكور بصورة مجاز الحذف وقداً يمكن فيه المجاز بوجه آخر أيضاً
أعني جعل لفظ دولة مجازاً عن الزمان (قوله كالعذر المختص بالمظروف) يشير إلى
أن المكان عبارة عما يمنع المكين من النزول وهو مذهب الظاهرية ومذهب أهل
التحقيق أنه عبارة عن السطح الباطن للجسم الخاوي المماس للسطح الظاهر من
الخوى (قوله أي في عدم اقتضاء الاستيعاب) أقول هذا زيادة غير مرضية
والأولى تركه كما في سائر الكتب لأنه يلزمه أن يصدق في قوله نويت آخر الوقت
حين قال أنت طالق في غداً مع أنه لا يصدق فيه قضاء عندهما (قوله بصدق
قضاء) أي عند أبي حنيفة خلافاً لهما فإنه لا يصدق قضاء عندهما لعدم
الفرق بين أثبات في وحذفه عندهما فكما لا يصدق عند حذفها لأنه حينئذ
لما شبه المفعول به اقتضى استيعابه بفتح الطلاق في كله ويتعين الجزء الأول
فاذا نوى آخره فقد غير موجب كلامه إلى ما هو تخفيف عليه فلا يصدق القاضى
ليكنه يصدق ديانة لأنه نوى محتمل كلامه (قوله مثلاً) يشير إلى أن إضافة
النكاح والعشاق والبيع إلى المكان مثل الطلاق حتى لو قال زواجك بنتي
في الكوفة وقال تزوجت وقع النكاح في الحال ويكون في الكوفة لقوا (قوله
لا يقيد) أي لا يقيد الطلاق في ذلك المكان أو لا يقيد ذلك القيد فأثمة ويحتمل
أن يكون من القيد بالتحاق أي لا يخص ذلك القيد الطلاق بذلك المكان
وهو الظاهر مما ذكره صاحب الكشف حيث قال إذا ضيف قوله أنت طالق إلى
المكان فقبل أنت طالق في الكوفة مثلاً طلفت في الحال حيناً كانت لأن المكان
لا يصلح ظرفاً للطلاق إذا ظرفية بمعنى الوصف وما كان وصفاً لشيء لا بد
وأن يكون مخصصاً والمكان لا يصلح مخصصاً للطلاق يمكن لأنه إذا وقع في مكان
كان واقعا في جميع الامكنة وانصفت به في جميعها وإذا لم يصلح مخصصاً له لا يمكن
أن يعمل بمعنى الشرط فلا يكون تعاقباً لتجبر انتهى (قوله ولأنه موجود) أي
ولأن المكان موجود بجميع أجزائه والتعليق لا يتصور إلا في أمر غير موجود
عند التعليق فلا يتصور التعليق بشيء من أجزاء المكان فيكون تجسراً بخلاف
الزمان لأن أجزائه توجد شيئاً فشيئاً فيصح التعليق بجزء من أجزائه الآية
الاستنبالية (قوله لا يقيد فعل) أما بطريق حذف المضاف فيكون
مجازاً في الحذف أو بطريق الإطلاق المحل على الحال فيكون مجازاً مرسلًا وكذا

اقتضى مدة مديدة فاذا تعلّق بمدة
محدودة لا ترجح لبعض اجزائها على
بعض بالنظر الى التفويض اقتضى
استيعابها بالضرورة سواء ذكرت كلمة
في اول بخلاف الطلاق فانه ليس كذلك
كما لا يخفى (وتفقد) في اذا دخلت
(في المكان المتجبر) يعني ان اضافة
الطلاق مثلا الى المكان لا يفيد بل يقع
في الحال لان نسبته الى الامكنة سواء
ولانه موجود فالتعلّق به تجبر بخلاف
الزمان فاذا قيل انت طالق في الدار
تطلق حالا (لا يتقدّر فعل كالدخل)
حتى يكون معناه انت طالق في دخولك
الدار بمعنى وقت دخولك على وضع
المصدر موضع الزمان فانه شايع (فيصير)
الفعل الذي بمعنى الوقت (شرطا)
حقيقة لان كلاهما ليس بمؤثر ويتعلّق
الطلاق مثله (وقبل) لا يصير شرطا
حقيقة بل يصير (كالشرط وهو) اي
كونه ~~ك~~ الشرط هو (الاصح) اذ
المشروط يجب ان يكون معاقبا للشرط
لامقارناله كاسبق (اذ لامعاقبة) بين
الظرف والمظروف لان من قضية
الظرف الاحتواء على المظروف بجوابه
ولذا يتفقد به فلا يكون بينهما المقارنة
وهو بنافي الشرطية (و) اذا لا تطلق
اجنبية قبل اهلها انت طالق في نكاحك
فتزوجت) كما لو قال مع نكاحك ولو كان
مستعارا للشرط طلقت كما تطلق
في ان تزوجتك (ولذا) اي ولكون
الفعل الذي بمعنى الوقت بمنزلة الشرط
في عدم الوقوع قبله (لا تطلق بان
طالق في مشيئة الله)

الحال في ارادة الوقت بالدخول (قوله فانه شائع) اي وضع المصدر موضع الزمان
شائع فيراد بالدخول وقته ووقت الدخول غير موجود فيصح التعلّق به فيصير
الفعل الذي بمعنى الوقت شرطا حقيقة عند بعض اي مستعارا للمعنى الشرط
فيصير شرطا حقيقيا لمناسبة بينهما من حيث ان كلا منهما غير مؤثر فعلى
هذا يقع الطلاق متأخرا عن الدخول اي عقيبته على ما هو رسم الشرط
كما لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وكالشرط عند بعض وهو الصحيح
لوجهين احدهما ان المشروط يجب ان يكون معاقبا للشرط لتوقفه عليه لامقارناله
ولامعاقبة بين الظرف والمظروف لان من قضية الظرف الاحتواء على المظروف
بجوابه والتقييد بمظروفه فلا يكون بينهما المقارنة والمقارنة تنافي الشرطية
فلا يكون شرطا حقيقة والثاني انه لو قال لاجنبية انت طالق في نكاحك
فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك ولو كان مستعارا للشرط وجعل شرطا
حقيقه لطلقت تلك الاجنبية كما طلقت في ان تزوجتك فعلم انه ليس بشرط حقيقة
فاذا لم يكن شرطا حقيقة بل كالشرط وقع مع الدخول لامتأخرا عنه كافي صورة
الشرط حقيقة (قوله اي ولكون الفعل الذي) مشروط في تفرع مسائل
الزيادات على القول الاصح (قوله لان التعلّق بها متعارف) اختلفوا في ان تقييد
الطلاق بمشيئة الله تعالى نحو انت طالق ان شاء الله او في مشيئة الله هل هو تعلّق
او ابطال فقال ابو حنيفة ومحمد ابطال للصدر بمنزلة الاستثناء واعدام حكمه
من الاصل وقال ابو يوسف تعلّق بالشرط لان المشيئة مما يصح وصفه تعالى
بوجوده وعدمه يقال شاء الله ولم يشأ الا ان الشرط مما لا يوقف عليه فلا يقع به
شيء من المعلق كما لو علقه بمشيئة غائب عن البصر من ~~الجن~~ والملائكة ولهذا
يشترط الاتصال كسائر الشروط فاشار بقوله لان التعلّق بها متعارف الى مذهب
ابي يوسف وبقوله مما يصح وصفه تعالى بوجوده وعدمه الى وجه كونه تعليقا
وبقوله فلم يعلم قطعا الى عدم وقوع المعلق لكن الاولى ولم يعلم بالواو وقوله
كما في العباد قيد للنفي وهو ظاهر وكذا فيما اذا علقه بمشيئة فلان بان قال انت
طالق ان شاء فلان فانه حينئذ تملك فلان ويقتصر على المجلس وهو ايضا
تعلّق بما لا يوقف عليه ولهما ان التعلّق بالشرط وان كان اعداما للعالم لكن له
عرضية الوجود عند وجود الشرط وهذا اعدام للحكم اصلا اذ لا طريق
للاصول الى معرفة مشيئة الله تعالى فكان ابطالا فابو يوسف اعتبر الصيغة وهما
اعتبرا للمعنى ونحو الخلاف في مواضع منها انه اذا قدم الشرط ولم يأت بالقضاء مثل ان شاء

الله انت طالق فعندهما لا يقع اذ لا فرق بين التقديم والتأخير فيما كان ابطلا
ويقع عند ابي يوسف لعدم الفناء فلا يصح تعليقا بل يكون تجعرا او منها
اذا جمع بين يمينين بان قال انت طالق ان دخلت الدار وعبدى حران كنت زيدا
ان شاء الله ينصرف الى الجملة الاخيرة للقرب عند ابي يوسف كسائر الشروط
وعندهما الى الكل لعدم الاولوية لانه ابطال ولو انصل بالاية عين نحو انت طالق
وعبدى حران شاء الله ينصرف اليهما جميعا بالاتفاق اما عندهما فلما ذكرناه واما عند
ابي يوسف فلا نه كالشرط عنده والشرط اذا دخل على ابقاعين ينصرف اليهما
جميعا ومنها انه يمين عنده لا عندهما وهذا الخلاف جار بعينه في قوله انت طالق
بمشيئة الله او بارادته او بمحبته او برضاه ولا يقع بهاشي ايضا لانه اما ابطال او تعليق
بما لا يوقف عليه وكذا قوله انت طالق ان لم يشاء الله اما ابطال او تعليق وعلى
التقديرين لا يقع الطلاق اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان لزوم الحكم
على تقدير وجود المعلق عليه انما يلزم او كان ممكنا ووقوع الطلاق ههنا على
تقدير عدم مشيئة الله تعالى محال واختار في شرح الطحاوى انه ابطال وكذا
في التوازل حيث قال فيه لو قال انت طالق اليوم واحدة ان يشاء الله وان لم يشاء الله
فثنتين فان طلقها واحدة قبل مضي اليوم لم يقع الا تلك الواحدة لان وقوع
الثنتين معلق بعدم مشيئة الله تعالى الواحدة اليوم وقد شاء وان لم يطلقها قبل
مضي اليوم يقع ثنتان لو وقع المعلق عليه اعني عدم مشيئة الله تعالى الواحدة
اذ لو شاء الله الواحدة لطلقها قبل مضي اليوم ولو لم يقيد باليوم فقال انت طالق
واحدة ان شاء الله تعالى وانت طالق ثنتين ان لم يشاء الله فلا يقع شيء اما الواحدة
فلما سئله واما الثنتين فلان قوله انت طالق ثنتين ان لم يشاء الله كلام باطل
اذ لو صح لطل من حيث صح لانه لو وقع الطلاق ثبت مشيئة الله تعالى لان وجود
الاشياء كلها بمشيئة الله تعالى انتهى وبوافقه ما ذكره في المتنق انه لو قال انت طالق
ان لم يشاء الله طلاقك لا تطلق ابد هذا اليمين فان قيل قد ذكر في المتنق بعد هذه
المسئلة انه لو قال انت طالق اليوم ثنتين ان شاء الله وان لم يشاء الله في اليوم فانت
طالق ثلاثا فمضى اليوم ولم يطلقها طلق ثلاثا ولو لم يقيد باليوم في اليمين فهو الى
الموت حتى لو لم يطلقها طلق ثلاثا فقبل الموت بلا فصل انتهى ولا يخفى عليك ان
هذه للمسئلة مخالفة لما في التوازل وما وافقه وعلى كلام التوازل وما وافقه بدل
في صورة عدم التقييد باليوم على عدم وقوع المعلق بالشرط الثاني اصلا وابدأ
وكلام المتنق يدل على عدم وقوعه الى قبيل الموت اجيب بان هذا ليس مخالفة بل

لان التعليق بهما متعارف وهي مما يصح وصفه تعالى بوجوده وعنده في يعلم وقوعه قطعاً كما في العباد (وتطلقني) اي بقوله انت طالق في (علم الله) اما لان المشهور استعماله في العلوم فانت طالق في معلوم الله تجعرا لان معلومه واقع اولان اقصافه تعالى بضده محال فيكون تجعرا كما سبأني (وفي القدرة روايتان) يعني اذا قال انت طالق في قدرة الله ففيه روايتان الاولى انه يقع كما في العلم ذكرها في الكافي والثانية انه لا يقع كما في المشيئة قال صاحب الهداية في شرح الزيارات اذا قال انت طالق في مشيئة الله اوفى ارادته او في رضاه او محبته اوفى امره اوفى اذنه اوفى حكمه اوفى قدرته لا يقع الطلاق اصلا الا في علم الله فانه يقع الطلاق فيه في الحال فان كلمة في الظرفية حقيقة الا اذا تعذر جعلها على الظرفية بان صححت الافعال فتعمل على التعليق لمناسبة بينهما من حيث الاتصال والمقارنة غير انه انما يصح جعلها على التعليق اذا كان الفعل مما يصح وصفه بالوجود وبضده ليصير في معنى الشرط فيكون تعليقا ومشية والارادة والرضاء والمحبته مما يصح وصف الله تعالى به وبضده فانه يصح ان يقال شاء الله تعالى ولم يشأ كذا فكان اضافة الطلاق اليها تعليقا والتعليق بها بحقيقة الشرط ابطال لا يجاب فكذلك هذا اما العلم فلا يصح وصف الله تعالى بضده لان عليه محيط بجميع الاشياء فكان التعاقب به تحقفا وتجعرا فيقع الطلاق في الحال

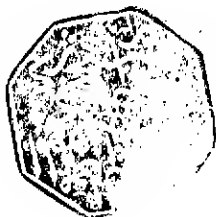
من باب اختلاف الجواب لاختلاف وضع المسئلة في مسئلة المشتق علفت
الثلاث بعدم مشيئة الله تعالى التطبيقين وقد وجد المعاني عليه قبيل الموت
اذلوشاء الله التطبيقين لا وقعهما الزوج وفي مسئلة التوازل علفت التطبيقان
بعدم مشيئة اياهما فلا تفعا ان ابا (قوله وتطلق) اى فى الحال لعدم
صحة كونه تعليقا اذ لا يصح انت طالق ان علم الله (قوله فانت طالق
فى معلوم الله تحجير) اى هذا المعنى ثابت فى جملة معلوماته قبل والتحقيق انه
لا حاجة الى جعل العلم بمعنى المعلوم بل المراد انه ثابت فى علم الله بمعنى ان علمه
محيط بذلك وانما اختار المشهور لان علمه تعالى محيط بما يقع فى المستقبل
فلا يستلزم وقوعه للحال (قوله لان معلومه واقع) اى فى الحال كما هو المتبادر من
صيغة المفعول (قوله لمناسبة بينهما) اى بين الظرفية والتعليق فان من قضية
التعليق الاتصال ومن قضية الظرفية المقارنة والاتصال يستلزم المقارنة وكونه
اعم منها كما فى اتصال الشروط بالشرط لا يضر (قوله فانه يصح ان يقال شاء الله
ولم يشأ) وكذا يصح ان يقال اراد الله ولم يرد ورضى الله ولم يرض واحب الله
ولم يحب (قوله والتعليق بها بحقيقة الشرط) بان يقال انت طالق ان شاء الله
او ان اراد الله (قوله ابطال) اى على قولهما واما على قول ابي يوسف فهو
تعلق لكن الطلاق غير واقع (قوله لا يوصف البارى بضدها) والابن عمى
(قوله يوصف به وبضده) يقال يقدر الله ولم يقدر (قوله ومن اسماء الظروف)
لما كان بعض الظروف لازم للاضافة لا يقدح معناه الابانضام الغير جعله من جنس
حروف المعاني والحقه بها وذكره عقيدتها لانه يعمل الجمل كالحروف ولكونها مبنية
مثلها وقد م معنى مع لا طلاق حكمه بالكناية وعدمها وفى الطلاق فى الموصلة
وغيرها (قوله مع للمقارنة) اى موضوعه لها واللام صلة الوضع وقد يستعمل
محازا بمعنى بعد كما قال الله تعالى فان مع العسر يسرا وكذا اللام فى قوله وقيل
للتقديم (قوله لان فاعل الظرف ضمير عائد اليها) لانه فى تقدير اثنت طالق واحدة
حصلت قبل واحدة (قوله لانها) اى الواحدة اعلم ان وقوع اثنتين بقوله انت
طالق واحدة قبلها واحدة مبنى على مقدمتين احد بهما ان الظرف اذا قيد
بالكناية كان صفة لما بعده والا كان صفة لما قبله واليهما اشار فيما سبق بقوله
لان فاعل الظرف ضمير عائد اليها وبقوله ههنا لانها فاعل الظرف والثانية ان
الايقاع فى الماضى ايقاع فى الحال واليهما اشار بقوله جعل ايقاعا فى الحال اى
جعل الثانية ايقاعا فى الحال وكذا الضمير فى قوله فيثبت راجع الى الثانية (قوله

اذ اعرفت هذا فاعلم ان القدرة تستعمل
عارة بمعنى الصفة القديمة وتارة بمعنى
التقدير ولذا قرئ قوله تعالى فقدرنا
فهم القادرون بالتخفيف والتشديد
وكذا قوله تعالى قدرناها من الغابرين
والقدرة بالمعنى الاول لا يوصف البارى
تعالى بضدها وهو ناساها وبالمعنى
الثانى يوصف به وبضده فبالنظر
الى المعنى الاول يكون التعليق بها
تحجيرا كالعالم فيقع الطلاق وهو وجه
الرواية الاولى وبالنظر الى المعنى الثانى
يكون التعليق بها تغييرا فلا يقع وهو
وجه الرواية الثانية (ومن اسماء الظروف
مع للمقارنة) سواء وصف به ما قبله
او ما بعده (فيقع) طلقان (ثنتين فى)
انت طالق (واحدة مع واحدة او معها
واحدة مطلقا) اى سواء دخل بها او لا
(وقيل للتقديم فيقع) طلقه (واحدة فى)
قوله انت طالق (واحدة قبل واحدة)
اذا قيل هذا الكلام (لغيرها) اى لغير
المسبوطة وذلك لان القلبية قائمة
بالواحدة السابقة لان فاعل الظرف
ضمير عائد اليها فلم يبق محل للآخر
(و) يقع (ثنتين قبلها) اى بقوله انت
طالق واحدة قبلها واحدة لان
القلبية هنا قائمة بالوحدة الثانية لانها
فاعل الظرف فتكون هى المتصفة
بالقلبية ولما وصفت الثانية بانها قبل
السابقة وليس فى وسعه تقديم الثانية
يجعل ايقاعا فى الحال لان من ضرورة

الإسناد الى ما سبق الوقوع فى الحال فيثبت

تصحیحاً للكلامه) لانها اولم تثبت انهم الكذب (قوله فيقنعان معا) فصار كأنه
 قال انت طالق ثنتين اوقعت عليك اثنتي طلفتين وفي الاول خلاف الحسن
 فانه قال اذا قال انت طالق تبين به واحدة لاني عدة لكونها غير مدخول بها وقوله
 ثنتين بصاد فهما وهى اجنبية فلا يقع به شيء (قوله لما ذكر في قبلها واحدة) يعنى
 ان البعدية ههنا قائمة بالواحدة الاولى لان فاعل الظرف ضمير راجع اليها
 فتكون هى المتصفة بالبعدية ولما وصفت الاولى بالبعدية وابس في وسعه تأخير
 الاولى جعلت الاولى ابتداء في الحال والثنية قبلها فقترتان فتقنعان في الحال
 على عكس ما في قبلها واحدة (قوله لما ذكر في قبل واحدة) من ان البعدية
 قائمة بالواحدة الثانية لانها فاعل الظرف فلم يبق لها محل بعد وقوع الاولى
 (قوله فيدل على الحفظ لا لزوم) لانه في اصل وضعه للقرب فيحتمل القرب
 من يده فيكون امانة ويحتمل القرب من ذمته فيكون دينا فلا يثبت الا الاقل
 وهو الحفظ امانة (قوله لانه محتمل في الجملة) يعنى ان الدين محتمل في الجملة فيحتمل
 عليه ترجيحاً للمحتمل على الموجب يكون اللفظ محكم بما ذكر الدين (قوله عمهما)
 حيث قال كلمات الشرط دون حروف الشرط كما في كلام فخر الاسلام لان بعضها
 اسماء والحروف غير شاملة لها (قوله ونحوها) مثل الوقت يعنى ان ماعدان
 لبس لمحض الشرط بل فيه معنى آخر غير الشرط مثل الظرفية في اذا والوقت
 في متى (قوله لى لتعليق آه) تفسير للشرط اشار به الى ان لفظ الشرط يشتمل
 على ثلاثة معان حصول مضمون الجزاء وحصول مضمون الشرط وتعليق الاول
 بالثاني لكنه ترك في تفسيره قيد الابد من ذكره اعنى في المستقبل لانه لتعليق
 حصول مضمون الجزاء بحصول مضمون الشرط في المستقبل لكونه
 معلوماً من قوله وتدخل امر اعلی خطر الوجود وقوله لكنه على خطر الوجود
 دفع لما يتوهم من قوله تدخل امر اعدو ما من انها اذا دخلت امر اعدو ما لم
 ان تدخل على قطع الانتفاء وحاصل الدفع ان الزام بالعدوم ليس بالعدوم
 المنتفع (قوله اى مترددين آه) فيه اشارة الى ما قاله بعض المحققين من ان اصل ان
 عديم الجزم بوقوع الشرط وبلا وقوعه وكذا الاصل في اذا عدم الجزم بلا
 وقوعه الا ان عدم الجزم بلا وقوع الشرط في ان باعتبار التردد فيه وفي اذا باعتبار
 الجزم بانتفاء اللا وقوع لكن التردد وعدم الجزم فيه انما هو في اعتقاد التكلم
 لاني نفس الامر ولذا لا يقع في كلام الله الاعلى طريق الحكاية او على ضرب
 من التأويل (قوله في شيء منهما) اى فيما هو قطعي الوجود او قطعي الانتفاء

تصحیحاً للكلامه كما اذا قال انت طالق
 امس حيث يقع حالا فيقنعان معا
 بالضرورة (وبعد بالعكس) اى لو قال
 لغیر الموطوءة انت طالق واحدة بعد
 واحدة يقع ثنائاً لما ذكر في قبلها واحدة
 ولو قال لها انت طالق واحدة بعدها
 واحدة لا يقع الا واحدة لما ذكر في قبل
 واحدة (وعند الحضرة) الحقيقة
 فيدل على الحفظ لا للزوم في الذمة
 (فندي الف ودبعة) لادين الا اذا
 وصل به المقربنا فيحمل عليه لانه محتمل
 في الجملة او الحكمية نحو ان الدين عند الله
 الاسلام اى في حكمه (ومن كلمات
 الشرط) عمها لان بعضها اسماء (ان
 وهو اصل فيه) اى في الشرط لانه
 لمحض الشرط من غير طرفية ونحوها
 اى لتعليق حصول مضمون جملة
 بحصول مضمون اخرى (وتدخل ان
 امرأ) معد وما لکنه (على خطر
 الوجود) اى مترددين ان يكون وان
 لا يكون ولا تستعمل فيما هو قطعي
 الوجود او قطعي الانتفاء الاعلى تنزيلهما
 منزلة المشكوك لکنه اذا المنع والجل
 المقصود ان من اليقين لا يتحقق في شيء
 منهما (فالشرط في) قول الزوج
 لها (ان لم اطلقك فانت طالق لا يوجد
 الا عند الموت) اى موت الزوج او الزوجة



لان المنع عن قطعي الانتفاء والجل على قطعي الوجود لغو (قوله بوجود الشرط)
اعني عدم تطبيقه (قوله الاعنده) اي قبيله على وجه لا يوسع فيه انت طالق
ويوسع انت طالق (قوله حقيقة) قيد الايقاع (قوله للفرار) لانه تطبيق
في مرض الموت (قوله وكون التعليق) دفع لما يقال ان التعليق لما كان
كالعجز عند وجود الشرط لزمه الايقاع حقيقة عند وجود الشرط لكنه محال
لعجز عنه لعدم قدرته عليه في تلك الحالة اعني قبيل الموت (قوله فان قيل سلمنا
وقوعه بموته) قال في التوارد لا يقع الطلاق اذ امانت الزوجة لانها ما لم تمت ففعل
التعليق من الزوج ممكن وانما العجز بموتها فلو وقع وقع بعد الموت بخلاف الزوج فانه
لما اشرف على الموت وقع اليأس من التطلق انتهى واجاب عنه بما مضى لان سلم
ان فعل التطلق من الزوج ممكن فيما اذ امانت بل العجز عنه متحقق قبيل الموت لان
من حكم الايقاع ان يقع الوقوع عقبيه ولا يتصور ذلك لعدم بقاء المحل بموت المرأة
اذ لا يقع الطلاق على الميت واذ لا يتصور الوقوع تحقق العجز عن الايقاع لان انتفاء
اللازم يستلزم انتفاء الملزم (قوله ولو للمضي لغة) اي لتعليق حصول مضمون
الجزاء بحصول مضمون الشرط في الماضي فرضامع القطع بانتفاء الشرط فيلزمه
انتفاء الجزاء وهذا معنى قوله لانه لا انتفاء الثاني لا انتفاء الاول في قولك لودخلت
الدار لغتت نصبر معلقا العتق بدخول الدار في الماضي مع القطع بانتفاء الدخول
في الماضي فيلزمه انتفاء العتق لكن جعل قوله هذا تعليلا لانه لا دخول لوعلى
الماضي وكونه لامتناع كل منهما بحسب الوضع والغلو لا يصح تعليل احدهما
بالآخر فالاول ان يقول ولا انتفاء الثاني لا انتفاء الاول ثم دلالة على انتفاء الاول
بالمطابقة وعلى انتفاء الثاني بالالتزام اعلم ان لوعند اهل اللغة لامتناع الثاني
لامتناع الاول سواء كانا اثباتا او نفيا واحدهما اثباتا والاخر نفيا فامتناع النفي
اثبات وامتناع اثبات نفي ففي نحو لولم تأتني لم اكرمك لامتناع عدم الاكرام
لامتناع عدم اثبات فيفيد ثبوت الاكرام لثبوت اثبات واعترض عليه بان
الشرط اما سبب للجزاء او ملزم له وعلى التقدير لا يلزم من انتفاء السبب والملزم
انتفاء السبب واللازم لان السبب قد يكون اعم من السبب كالاشراق الحاصل
من النار والشمس وكذا اللازم قد يكون اعم من الملزم وانتفاء الخاص لا يستلزم
انتفاء العام بل الامر بالعكس فالحق انه لا انتفاء الاول لا انتفاء الثاني كما في قوله
تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسد تافانه سبق ليستبدل بامتناع الفساد على
امتناع تعدد الآلهة دون العكس اذ لا يلزم من انتفاء تعدد الآلهة انتفاء الفساد

لان التيقن بوجود الشرط لم يحصل
الاعنده لانه حال العجز عن الايقاع
حقيقة ففي موت الزوج للموطوءة
الميراث للفرار واغيرها لا وفي موت
الزوجة لاميراث له لان الفرقة من قبله
وكون التعليق كالتعجز عند
وجود الشرط امر حكيم فلا يشترط
فيه ما يشترط لحقيقة التعجز من القدرة
كما اذا وجد الشرط حال الجنون بعد
ما علق ما قلا فان قيل سلمنا وقوعه
بموته لكن ينبغي ان لا يقع بموتها
لان التطلق ممكن ما لم تمت والعجز
انما يتحقق بالموت وحينئذ
لا يتصور الوقوع قلنا بل يتحقق العجز
عن الايقاع قبيل الموت لان من حكمه
ان يعقب الوقوع ولا يتصور ذلك
(ولو للمضي) لغة لانه لا انتفاء الثاني
لا انتفاء الاول في لودخلت الدار
لغتت ولم يدخل فيما مضى ينبغي
ان لا يعقب (و) اكن الفقهاء

اى خروجه عن هذا النظام وفناؤه لجواز ان يفعل الله تعالى بسبب آخر ويؤيده
 ما قال المنطقيون ان رفع التالى يوجب رفع المقدم ورفع المقدم لا يوجب رفع
 التالى فقولنا لو كان هذا انسانا كان حيوانا لكنه ليس بحيوان ينتج انه ليس
 بانسان وقولنا لكنه ليس بانسان لا ينتج انه ليس بحيوان واجيب عنه بأنه ليس
 معنى قول اهل اللغة ان لو لامتناع الثانى لامتناع الاول انه يستدل بامتناع
 الاول على امتناع الثانى حتى يرد عليه ان انتفاء السبب او الملزوم لا يستلزم انتفاء
 المسبب او اللزوم بل معناه انه للدلالة على ان انتفاء الثانى فى الخارج انما هو بسبب
 انتفاء الاول الا ترى ان معنى لو شاء لهد بكم ان انتفاء الهداية انما هو بسبب
 انتفاء المشيئة فكانت لو عندهم تستعمل للدلالة على ان علة انتفاء الجزاء
 فى الخارج هي انتفاء الشرط من غير التفات الى ان علة العلم بانتفاء الجزاء
 ماهى واما المنطقيون فقد جعلوا الوان ونحوها اداة للتلازم دالة على لزوم
 الجزاء للشرط من غير قصد الى القطع بانتفائهما ولهذا صح عندهم استثناء
 عين المقدم فهم يستعملونها للدلالة على ان العلم بانتفاء الثانى علة للعلم بانتفاء
 الاول ضرورية انتفاء الملزوم بانتفاء اللزوم من غير التفات الى ان علة انتفاء الجزاء
 فى الخارج ماهى لانهم يستعملونها فى القياسات لا كنساب التصديقات والعلم
 بانتفاء الملزوم لا يوجب العلم بانتفاء اللزوم بل الامر بالعكس واكثر استعمالها على
 قاعدة اهل اللغة فان قيل ان ما ذكره اهل اللغة لا يصح فى نحو قوله عليه السلام
 نعم العبد صهيب لولم يخف الله لم يعصه والى لزم ثبوت عصيانه على تقدير الخوف
 لان نفي النفي اثبات وهذا فاسد لان الغرض مدح صهيب بعدم العصيان اجيب
 بان لو قد يستعمل للدلالة على ان الجزاء لازم الوجود فى جميع الازمنة فى قصد
 المتكلم وذلك اذا كان الشرط مما يستبعد استلزامه لذلك الجزاء ويكون نفى
 ذلك الشرط انسب والبقى باستلزام ذلك الجزاء فيلزم استمرار وجود الجزاء على
 تقدير وجود الشرط وعدمه فيكون دائما سواء كان الشرط والجزاء مثبتين نحو
 او اهتني لاثبت عليك او منفين نحو لولم يخف الله لم يعصه او مختلفين نحو لو ان
 ما فى الارض من شجرة اقلام والبحر عذبة من بعده سبعة ابحر ما نفذت كلمات
 الله ونحو لولم تكرمي لاثبت عليك فى هذه الامثلة اذا ادعى لزوم وجود الجزاء
 لهذا الشرط مع استبعاد لزومه له فوجوده عند عدم هذا الشرط بالطريق
 الاولى وهذا ما قال فى المعنى ان لو قدر ابدىه تقرير الجواب وجد الشرط او فقد
 ولم يكن مع فقد اوله وذلك كافى لولم يخف الله لم يعصه فى خصوصه فانه

يدل على تقدير عدم العصيان على كل حال وعلى ان انتفاء المعصية مع ثبوت
 الخوف اولى فان قيل هل يجوز ان يحمل لولم يخف الله لم يعضه على قاعدة
 اهل اللغة بناء على ان الجزاء هو عدم العصيان المرتبط بعدم الخوف لا مطلق عدم
 العصيان فيجوز ان يكون هذا منقيا وعدم العصيان المرتبط بالخوف ثابتا لان
 انتفاء الخاص لا يستلزم انتفاء العام وانتفاء المقيد لا يستلزم انتفاء المطلق اجيب
 بان الارتباط بالشرط ليس بمعتبر في مفهوم الجزاء وانما جئنا بذلك من قبل
 ذكر الشرط والا لكان نفيده بالشرط تكرار في مثل لو جئتني لا كرمك
 اكراما مرتبطا بالنجي وتعلم قطعا ان المنفي في قولنا لو جئتني لا كرمك هو نفس
 الاكرام لا الاكرام المرتبط بالنجي وليس كل ماله دخل في لزوم بشي ء او ثبوته له
 بحسب ان يكون ملا حظا في العقل عند الحكم وقيدا لذلك الشيء فالجزاء فيما
 نحن فيه هو عدم العصيان مطلقا لا عدم العصيان المرتبط بعدم الخوف
 فلا يجوز حمله على قاعدة اهل العربية ثم اعلم ان قولهم انها لا انتفاء الثاني لا انتفاء
 الاول ليس معناه انها تفيد امتناع الشرط وامتناع الجزاء على ان يكون انتفاء
 الاول حلة في الخارج لا انتفاء الثاني كازمة بعضهم بل معناه انها تفيد امتناع
 الشرط وضعا خاصا ولا دلالة لها على امتناع الجزاء ولا على ثبوته ولكنه
 ان كان مساويا للشرط في العموم كافي قولك لو كانت الشمس طالعة كان النهار
 موجودا لزم انتفاؤه ايضا لاستلزام انتفاء السبب المساوي انتفاء مسببه وان كان
 اعم منه لا يلزم انتفاؤه وانما يلزم انتفاء القدس المساوي للشرط كافي المنفي وقيل
 انها لا تفيد الامتناع اصلا لا امتناع الشرط ولا امتناع الجزاء بل تفيد
 تعليق الثاني على الاول في الماضي وهو باطل كما بين في محله استعاروه
 لان كافي قوله تعالى ولو اعجبك (اقول ههنا بحث لانهم قالوا في تفسير قوله تعالى
 قل لا يستوي الخبيث والطيب ولو اعجبك كثرة الخبيث ان قوله ولو اعجبك عطف
 على مثلها المقدر او الواو للحال والمعنى على التقديرين قل لا يستوي الخبيث
 والطيب لولم تعجبك كثرة الخبيث ولو اعجبك وكاف الخطاب لكل واحد من
 الذين امر النبي عليه السلام بخطابهم وكلنا الجملتين في موقع الحال من فاعل
 لا يستوي اي كان عدم استواء الخبيث والطيب ثابتا في كل حال سواء تسرك
 كثرة الخبيث اولم تسرك كافي قولك احسن الى فلان ان لم يسرك وان اساء لك اي
 احسن اليه في كلا الحالتين الان الجملة الاولى حذف حذفا مطردا لدلالة الثانية
 عليها فان الشيء اذا تحقق مع المعارض فلان يتحقق بدونه اولى وعلى هذا السير

(استعاروه لان) كافي قوله تعالى
 ولو اعجبك ولو كره الكافرون كعكسه
 في قوله تعالى

ان كنت قلته فقد علمته فاذا قال انت طالق لودخلت الدار لا يقع حتى تدخل (هو المروي) في نواحيه (عن ابى
ابى يوسف) ولا نص عنها (و) قد (مدخل اللام في جوابه) نحو ولقد تدا و قد لا تدخل نحو جعلناه اجابا
(لا الفاء اصلا) حتى قالوا اذا قال

لودخلت الدار فانت طالق يقع
في الحال كما يقع في ان دخلت الدار
وانت طالق بالواو (ولو لا في التبع
كالاستثناء) يعني ان لولا لما دل على
امتناع الشيء لوجود غيره. جعل
مانعا عن وقوع ما يرتب عليه فصار
كالاستثناء (حتى) قال محمد
(لا تطلق) المرأة (في) قول الزوج
لها (انت طالق لولا دخولك الدار)
اذ معناه ان عدم وقوع طلاقك
لوجود دخولك الدار ذكره الكرخي
في مختصره (واذا عند الكوفيين)
مشترك لفظا لانه موضوع (للظرف)
فقط بحيث لا يحازة ولا جزم
للمضارع ويستعمل في القطعي
كقوله * واذا تكون كربة ادى
لها * واذا يحاس الحيس يدعى جندب
(و) موضوع ايضا عندهم
(للشرط) فقط من غير ملا حظته
ظرفية اصلا فيجزم به المضارع
ويستعمل في امر على خطر الوجود
كقوله * واستغن ما اغناك ربك بالغنى
* واذا ارضك خصاصة قمهمل *
(وهو مختار) اى ابى حنيفة قال فخر
الاسلام ولا يصح طريق ابى حنيفة
الا ان ثبت ان اذا قد يكون بمعنى
الشرط يعني ان وقد ادعى ذلك اهل
الكوفة وقد اخبر الفراء لذلك بقولهم

يدور ما في لو وان الوصلين من المبالغة والتاكيد وجواب لوق في هذه الآية اما
ما قبلها او محذوف بقرينة ما قبلها هذا ما ذكره في تفسير الآية فظهر منه ان لو
في هذه الآية وصليية لا شرطية فلا يناسب تفرع قوله فاذا قال انت طالق
لودخلت الدار لانه انما يتشبه على تقدير كون لول الشرط في المستقبل فالاولى ان
يقال واستعاروه لان الشرطية فاذا قال انت طالق لودخلت الدار لم يقع حتى
تدخل كما استعاروه لان الوصلية كما في قوله تعالى ولو اعجبتك وانكر ابن الحاجب
كونها مستعارة لان وقال لا تقول لو يقوم زيد فعمرو منطلق كما تقول ذلك مع
ان وكذلك انكر ابن مالك وقال وغاية ما يستدل به على ذلك كون ما جعل شرطا
للو مستقبلا في نفسه او مقيدا لمستقبل وذلك لا ينافي امتناعه فيما مضى
لا امتناع غيره ولا يخرج لوجماعه فيهما من المعنى (قوله ان كنت قلته) يعني
ان هذه مستعارة للو (قوله لا يقع حتى تدخل) فانها لتعلق الطلاق للدخول
في المستقبل (قوله على امتناعه الشيء لوجود غيره) يعني لامتناع الثاني لوجود
الاول بمعنى ان وجود الاول سبب لامتناع الثاني لان وجوده دليل على امتناع
الثاني نحو لو لا غلي لهلاك عن فان معناه ان وجوده على سبب لعدم هلاك
عمر وقد يستعمل للدلالة على ان الجزاء لازم الوجود في جميع الأزمنة في قصد
التكلم نحو لو لا اكرامك اباي لا نلت عليك على معنى اني عليك على تقدير عدم
الاكرام فكيف على تقدير وجوده ولو لا في قوله عليه السلام لو لا ان اشق على امي
لامرئيم بالسواك عند كل صلاة لربط امتناع الثاني بوجود الاول كما في لو لا على
لهلاك عمر تقديره لو لا مخالفة ان اشق على امي لامرئيم وقد يحكى لولا التحضيض
والعرض فيه مثل على المضارع او ما في تأويله نحو لو لا تستغفرون الله ولو لا اخرتي
الى اجل قريب والفرق بين التحضيض والعرض ان التحضيض طلب بحيث
وازم والعرض طلب بليين وتأدب وقد يحكى للتويع ايضا فدخل على الماضي
(قوله ما يرتب عليه) اعني الجزاء (قوله للظرف) اى لوقت حصول
مضمون ما دخل عليه (قوله بحيث لا يحازة) اى لاجزائه لانه للظرف فقط
فلا جزاء له ومقصوده اني كونه للشرط لكنه اتخذ الطريق البرهاني فاستدل
بانقضاء اللازم على انتفاء الملزوم وهو الشرط (قوله ولا جزم للمضارع) لان الجزم
من آثار الشرطية (قوله واذا تكون كربة) الكربة الحرب والحبس الخلط
ومنه سمى الحبس حبسا وهو تم بخلط بسمن واقط يقل حاس الحبس اتخذ
وجندب علم شخص (قوله فيجاب) عطف على رد (قوله وهما ان تحققت آه)

استغن ما اغناك ربك بالغنى وجه الاحتمال ان اذا هذه قد جزم المضارع ودخل الفاء في جوابها ودخلت
على امر متردد وهو اصابة الخصاصة وهذه علامة ان وخصا صهما فيكون بمعنى ان واليه ذهب شمس الأئمة وسائر

علماء الأصول وما ذكرناه هو وجه الاستدلال ولا يخرج مجرد دخولها على أمر متدد حتى يرد عليه ان المشكوك منزل منزلة المقطوع للشيء على ان شية الزمان هو رد المواهب وحط المراتب **٥٨٨** حتى كانه لاشك في اصابة المكاره

ليوطن النفوس عليها ويحجب عنه بان القول بالنزول انما هو عند عدم الحقيقة والاصل تحققها فانه ليس بصواب لان تحقق الحقيقة انما يكون اصلا اذا لم يستلزم خلاف الاصل كالاشتراك كما ثبت في موضعه وههنا ان تحققه يلزم اشتراك بين الطرفين والشرط الذي هو معنى ان (و) اذا (عند البصريين) موضوع (للطرف) يضاف الى جملة فعلية في معنى الاستقبال (و) لكنها (قد تستعمل لمجرد) اي مجرد الظرفية من غير اعتبار شرط وتعلق كقوله تعالى والليل اذا يغشى اي وقت غشيانه على انه بدل من الليل (و) تستعمل ايضا (للشرط بلا سقوطه) اي سقوط معنى الطرف مثل اذا خرجت خرجت اي اخرج وقت خروجك تعليقا لخروجك بخروجه بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط الا انهم لم يجعلوه لكمال الشرط ولم يحجزوا به المضارع لفوات معنى الابهام اللازم للشرط فان قولك آتيتك اذا اجر البسر بمنزلة آتيتك الوقت الذي يحجز البسر فيه ففيه تعيين وتخصيص بخلاف متى تخرج اخرج فانه بمعنى ان تخرج اليوم اخرج اليوم وان تخرج غدا اخرج غدا الى غير ذلك ولا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز

فان قيل ان لم تحقق يلزم المجاز وهو خلاف الاصل ايضا فلان ان المجاز خير من الاشتراك (قوله كقوله تعالى والليل اذا يغشى) ومن هذا القيل والنجم اذا هوى ونحوه مما وقع بعد القسم وانما مجرد عن معنى الشرط اذ لو كانت شرطية كان ما قبلها جوابا في المعنى كما في قولك آتيتك اذا اتيتني فيكون التقدير اذا يغشى الليل واذا هوى النجم اقسمت وهذا ممتنع لوجهين احدهما ان القسم انشائي لا يقبل التعليق والثاني ان جواب الشرطية خبري فلا يدل عليه الانشاء لتباين حقيقتها واما ما في التلويح من انه ليس المراد تعليق القسم بغشيان الليل وتقييده بذلك الوقت فليس على ما ينبغي لانه يشعر بجواز معنى الشرطية فيه وقد عرفت انها غير جائزة (قوله بلا سقوطه) هذا ما ذهب الجمهور فانهم ذهبوا الى ان اذا اتخرج عن الظرفية خلا فلا يبي الحسن فانه قال قد تخلوا اذا عن معنى الظرفية فان اذا في حتى اذا جاؤها مجرد بحتى بلا معنى الظرفية وفي اذا وقعت الواقعة الاية ان اذا الاولى مبتدأ والثانية خبر وخافضة رافعة حالان واجاب الجمهور بان حتى في حتى اذا جاؤها حرف ابتداء داخل على الجملة ولا عمل له واما اذا وقعت الواقعة فاذا الثانية بدل من الاولى والاولى ظرف وجوابها محذوف (قوله ولم يحجزوا به المضارع) يعني انه لو جعل لصحة حال الشرط يحجز به المضارع ففيه اشارة الى ان العامل في الشرط والجزاء هو كلمة الشرط على ما ذهب اليه السبكي في اقتضائها الفعلين معا وربط احدهما بالآخر فصار كالابتداء العامل في المبتدأ والخبر وباب ظنفت في الاقتضاء وذهب الخليل والمبرد ان كلمة الشرط تعمل في الشرط وهما معا بعتلان في الجزاء وقال الاخفش الى ان الشرط يحجزوم بالاداة والجزاء بالشرط وحده وقال الكوفيون الشرط يحجزوم بالاداة والجواب يحجزوم بالجوار كالجزء بالجوار (قوله الابهام اللازم للشرط) وجه اللزوم ان كلمات الشرط غير ان تمام يحجزوم لتضمنها معنى ان الموضوع لا يبهام فلا تستعمل في العلوم المتيقن (قوله لانه لم يستعمل الا في معنى الطرف) فيه ان منشاء السؤال استعماله في الشرط مجازا بلا سقوط معنى الطرف لكنه تضمن معنى الشرط بل المناسب لذلك ان يقال انه لم يستعمل الا في معنى الطرف لكن معنى الطرف غير ساقط عنه بالكلية بل مدلول عليه ضمنا والتزاما وان لم يرد المتكلم فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في الارادة وانما يلزم في الدلالة وذا جائز ونظير هذا سبق في حتى ايضا وقد اوجب عنه بوجهين آخرين

لانه لم يستعمل الا في معنى الطرف لكنه تضمن معنى الشرط باعتبار افادة الكلام تقييد حصول **٥٨٩** مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة المبتدأ التضمن معنى الشرط مثل الذي يأتيني فله كذا ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له اصلا

(وهو) أي كونه للطرف فقط (قولهما) أي الإمامين (ففي إذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عنك) أي عند أبي حنيفة (ما لم يمت أحدهما) أي أحد ٥٩ الزوجين لأن إذا عرفت مشتركة بين الطرفين والشرط فإذا حل على

الشرط لم يقع الطلاق حتى يموت أحدهما كما في أن وإن حمل على الوقت يقع في الحال كما في متى فلا يقع بالشك (ويقع عندهما كما فرغ) مثل متى لم اطلقك لأنه أصناف الطلاق إلى وقت خال عن التطلق وإذا سكنت يوجد كذلك الوقت فطلق (ونحوه إذا ما لا في محضه للمجازاة) فإن حصول ما يحقق معنى المجازاة باتفاق النحاة وتسمى ما هذه مسطرة لجعلها الكلمة التي لا نعمل فيما بعدها حاملة فيه تقول إذا ما تأتني أكرمك فما هي التي سلطت إذا على الجزم لأنه كان اسما يضاف إلى الجمل غير عامل فجعلته ما حرفا من حروف المجازاة ما ملا كني وقبل أنها صلة (ومني للوقت اللازم المبهم) فرغ على كونه للوقت بقوله (فطلق) المرأة (بإدنى سكوت) من الزوج (في) قوله (انت طالق متى لم اطلقك) فانه لما كان للوقت وقد علق به الطلاق وقع عقيب وقت خال عن الإيقاع لوجود الشرط وفرغ على كونه لازما بقوله (ولا يسقط حين المجازاة) أي إذا لم معنى الوقت لم لا يسقط معنى الوقت عنه حين قصد الشرطية وفرغ على كونه مبهما بقوله (ولا يدخل الأعلى خطرا) أي متردد بين الوجود والعدم

أحدهما منع بطلان اللازم بأن يقال إن امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز اتماهو باعتبار التناق بينهما ولا تنافي ههنا لأن الوقت يصلح شرطا والثاني أنه من قبيل عموم المجاز حيث استعمل اللفظ الموضوع للوقت في مجموع الجواب والشرط استعمال الجزء في الكل ولا يخفى عليك بطلان كل منهما أما الأول فلأن الجمع بينهما ممنوع مطلقا على المختار وأما الثاني فلانقطع بامتناع إطلاق الأرض على مجموع أسماء الأرض ولهذا لم يتعرض الشارح (قوله كونه للطرف فقط قولهما) يعني أن إذا مثل متى عندهما في أنه لا يسقط عنه معنى الطرف كما هو مذهب البصريين وعند أبي حنيفة مثل أن في التخصيص للشرطية كما هو مذهب الكوفيين ففي قوله إذا لم اطلقك أنت طالق يقع الطلاق بإدنى سكوت كما في متى لم اطلقك أنت طالق لأنه وجد وقت لم تطلق فيه فجعلنا إذا في هذا المثال على متى كما حل عليه بالاتفاق في قوله طلق نفسك إذا شئت فانه مثل طلق نفسك متى شئت بالاتفاق حتى لا يتقيد بالجلس وحل أبو حنيفة على أن لم اطلقك فانت طالق فأحتاج إلى الفرق بين إذا لم اطلقك أنت طالق وبين طلق نفسك إذا شئت حيث جعل إذا في الأول لمحض الشرط بمنزلة أن حتى لا يقع الطلاق عنده إلى آخر الحياة وفي الثاني للطرف بمنزلة متى لا يتقيد بالشئ في المجلس فالفرق أن الأصل عدم الطلاق فلا يقع بالشك فجعله في الأول للشرط والأصل في التعليق الاستمرار فلا ينقطع بالشك وجعله في الثاني للطرف مثل متى (قوله فلا يقع بالشك) أي لا يقع في الحال بسبب الشك فيه (قوله أنها صلة) أي زائدة (قوله فإن كلا منهما) أي من الدخول على الخطر وجزم الفعل (قوله متى تأنه تعشو) يقال عشوت إليه نظرت إليه بصر ضعيف وهو في محل النصب على الحال والمعنى متى تأنه أيها المخاطب عاشا إلى ضوء ناره التي توقد للاضياف ترى ناره خير نادر عند تلك النار خير موقد لهما وهو المدح (قوله جبردا حل في نوع ماسبق) فإن قيل أن كيف قد يجيء للشرط فيكون داخلا في كليات الشرط قلنا هو لأنه ليس بداخل فيها من حيث تتعلق به المباحث الالتمية لا مطلقا (قوله كيف للسؤال عن الحال) اعلم أن كيف تستعمل على وجهين أحدهما أن يكون شرطا فيقتضي فعلين متفي للفظ والمعنى غير مجذومين نحو كيف تصنع اصنع ولا يجوز كيف تجلس اذهب ولا كيف اجلس بالجزم لمخالفتهما سائر أدوات الشرط لا عند بعضهم والثاني أن يكون استغناء ما وهو الغالب والأول ليس بمراد ههنا لأنها تدل على أحوال لا تكون في بد العبد

(ويجزم) الفعل فإن كلا منهما أثرا لا بهما نحو قوله * متى تأنه تعشوا إلى ضوء ناره * نجد خير نادر عندها خير موقد * (انت طالق متى شئت لم يقتصر) على المجلس وهو أيضا أثرا لا بهما (ومثله متى ما) فيما ذكر من الأحكام لكنه

لكونه ادخل في الإجماع لم يصلح للاستفهام (خاتمة) سقى المباحث الثانية خاتمة ﴿٦٠﴾ لأن ما يتعلق به تلك المباحث

غير داخل في نوع ما سبق ولكنه مما لا بد من بيان حاله في حق بعض المسائل الفقهية كسائر الكلمات فخصته (كيف للسؤال عن الحال) يعني باعتبار اصل الوضع فإن معنى كيف زيد على أي حال هو الصحيح أم سقيم إلى غير ذلك ويستعمل لتفويض الوصف بعد وقوع الأصل (فان استقام) السؤال عن الحال بأن يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام يعتبر ذكر كيف فجواب ان محذوف (والا) أي وان لم يستقم السؤال (لغا) ذكر كيف (فيقتي) العبد عند أبي حنيفة (في) قول المولى له (انت حر كيف شئت) بلا تفويض إلى مشيئة امالائه تفويض الحال العتق بعد وقوع اصله ولا مساع لذلك فلفظ واما لان العتق لا كيفية له لان المراد بالكيفية كيفية شرعية معنى الوقوف على خطاب الشارع ولا كيفية له بهذا المعنى فان كونه معلقا ومجزا على مال وبدونه على وجه التدبير وغيره مطلقا ومقيدا بما يأتي من الزمان لا يتوقف على خطاب الشارع بل العقل مستقل بذكره بخلاف الرجعية والبنوينة وكونه واحدة واثنين وثلاثا فانها امور لا مجال للعقل بذكرها كما لا يخفى على من له انصاف (و) كذا (تطلق غير

كالصفة والسقم اذ قد يقال كيف زيد بمعنى على أي حال هو الصحيح أم سقيم وكل من الصحة والسقم ليس في يده حتى يصح التعلق بان يقال من الصحة والسقم بخلاف قوله كيف ما تجلس اجلس بالخاق ما فانها تخصها بالشرط فتستعمل للشرط حينئذ فتعين الثاني فيكون للسؤال عن الحال فان استقام السؤال عن الحال بان كان له حال يصح ان يسأل عنها يحمل عليه كما في كيف زيد بمعنى صحيح أم سقيم والايحتمل على تفويض الوصف بعد وقوع الأصل مجازا كما في قوله لامرأته الدخول بها انت طالق كيف شئت وان لم يستقم حله على تفويض الوصف ايضا لفا ذكر كيف عند أبي حنيفة كما في قول المولى لعبد انت حر كيف شئت وكقول الزوج لامرأته غير الموطوءة انت طالق كيف شئت ويكون لتفويض الأصل عندهما كما ساق ومنه ظهر الخل في كلامه اما الاول فلا نه قال فان استقام فيها والالغا وترك بيان الجمل على تفويض الوصف مجازا مع انه اشار إلى جواز هذا الجمل اول بقوله ويستعمل لتفويض الوصف وثانيا بقوله بلا تفويض إلى مشيئة امالائه تفويض الحال العتق فالأولى ان يقال فان استقام فيها والايحتمل على تفويض الوصف مجازا والالغا واعلمنا فلا نه بين استقامة السؤال عن الحال بقوله بان يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام مع انه يصلح بيان الاستقامة الجمل على تفويض الوصف ايضا كما في قوله لامرأته الموطوءة انت طالق كيف شئت فان قيل حينئذ يجوز ان يكون بيان التكليف معا فيصير في كلامه اشارة إلى جواز الجمل على تفويض الوصف ايضا قلت بأباه ظاهر عبارته لان الظاهر حينئذ ان يقول فان استقام ذكر كيف بان يصح آ (قوله فجواب ان محذوف) اعني قوله يعتبر ذكر كيف (قوله امالائه تفويض) يعني ان قوله انت حر كيف شئت يقع للعق في الحال وذكر كيف لغو اذ لو لم يكن كذلك لكان اما سؤالا عن حال العتق او تفويض الكيفية للعبد وكلاهما باطل اما الاول فلان العتق لا حال ولا كيفية له بعد الوقوع حتى يسأل عنه لانه معنى شرعي ثبت بدون الوصف واما الثاني فلا نه لما يمكن له كيفية فلا معنى لتفويضها اليه فان قيل لان لم ان لا كيفية له كيف وانه قد يكون مجزئا وقد يكون مطلقا وبدون مال ومال ومقيدا بالزمان والمستقبل ومطلقا وكل منها كيفية فلنا هذه المعاني كيفيات للاعتاق لا للعق لانه بعد وقوعه ثبت بكيفية مخصوصة غير مختلفة فان قيل ثبوته بكيفية مخصوصة بعد وقوعه لا ينافي صحة انصافه بكل من تلك الكيفيات والمولى لا يفوضه إلى العبد بعد وقوعه حتى يقال انه لا يتصف بعد الوقوع بكيفيات

الموطوءة (في) قول الزوج لهما (انت طالق كيف شئت) بلا تفويض للكيفية كالبنوينة والغلظة والتعدد ﴿مختلفة﴾ إلى مشيئتها في المجلس اذ لا مساع لتفويض حال الطلاق بعد وقوع اصله في غير الموطوءة لا تنفاه المحل

(و) تطلق (الموطوعة) وتفويض الكيفية
الى مشيتها في المجلس (ان لم ينو الزوج
(وان نوى فان اتفاقا) اي يتاهما فذلك
(والا) اي وان لم تتفق التمسك
(فرجعية) لان الكيفية كما فوضت اليها
فان لم ينو الزوج اعجز بينهما وان نوى
فان اتفقت نيتاهما يقع ما نويان وان
اختلفتا فلا بد من اعتبار التمسك اعانتهما
فلا تفويض اليها وامانته فلا يلاصل
في الايقاع فاذا تعارضتا سقطت في
اصل الطلاق وهو الرجعي (وقالافيا
لايتأتى الاشارة اليه) بان لم يكن عينا
(ترجع) كيف (الى الاصل) وتفيد
تفويضه الى المشية فتوجب تفويض
الاوصاف بالضرورة لان جعلها على
السؤال عن الحال متعذر لانه لا يكون
قبل وجود الاصل ولو لم يرجع اليه
احتجج الى الغائبة واحماله على وجه من
وجوه المجازاة من الغائبة فاذا رجع
كيف الى الاصل (فلا يقع) شيء
في مسئلة الطلاق والعناق ما لم يشاكل
من المرأة والعبد (في المجلس) فاذا اشاعت
فكما قال ابو حنيفة رحمه الله واذا شاء
العبد عتق اعلى مال او الى اجل لو بشرط
او شاء العبد غير فله لك باطل

مختلفة بل انما يفوضه بقوله هو واحدة من تلك الكيفيات قلنا ان الوقوع بمطوعة
الابحاح فانصافه بتلك الكيفيات انما هو تبع لا اصلا فلا معتبر به ولو سلم فردنا
بالكيفية التمسكية ههنا هي الكيفية الشرعية بمعنى الوقوف على خطاب الشرع
وتلك الكيفيات ليست كذلك وان كانت من الكيفيات الثابتة في الشرع لان
العقل مستقل في دركها فلا يتوقف على خطاب الشرع ومن ههنا ظهر خلل
في كلام الشارح حيث قال امالاه تفويض لحال العنق والفرق بينه وبين مقابلة
قليل بل الاولى ان يقول امالاه سؤال عن حال العنق على ما ذكرناه ليكون اشارة
الى نفي الجمل على حقيقته كما ان مقابلة اشارة الى نفي الجمل على مجاز (قوله وتطلق
الموطوعة) وهذا مثال لاستعماله في تفويض الوصف بعد وقوع الاصل كما ان
قوله انت حر كيف شئت وقوله انت طالق كيف شئت لغیر الموطوعة مثال
لكونه لغوا على اصل ابى حنيفة رحمه الله توضيحه لوقال انت طالق كيف شئت
يقع واحدة قبل المشية فان كانت غير مدخول بها بانت فلا مشية لها لعدم المحل
فيلغوا ذكر كيف وان مدخولا ليهما فالكيفية مفوضة اليها في المجلس بان يجعلها
بائنة او ثلاثا لبقاء المحل ان لم تكن الزوجة نية وان نوى فان اتفقت نيتاهما فذلك
والا فرجعية فان قيسل اللفظ صريح في الرجعي فيقع البتة وان لم ينو الزوج
ولانا ثمر لنته حتى انوى البتة او العدد لا يقع ما نوى بل يقع الرجعي كما صرح
في الفروع قلنا هذا في التجرى لا في العلق ونحن في العلق (قوله ان لم ينو الزوج)
فان قيل ان المقول ان لا يحتاج الى نية الزوج لانه لا يفوض الامر اليها يجب
ان تستقل باثبات مفوض اليها اعتبارا بعامته التفويضات اجيب عنه بانه
انما يفوض اليها حال الطلاق وهي مشتركة بين البتة والعدد فيحتاج الى نية
الزوج لتعين احد هما وريبان اختيار المرأة كاف في التمسك بلا حاجة الى نية
الزوج ولهذا قال الرازي والطحاوي ان نية الزوج ليست بشروط لهما ان تجعل
الطلاق باثنا او ثلاثا في قول ابى حنيفة وقال بعض اصحابنا وهو الظاهر الذي
يجب التعويل عليه واقائل ان يقول لانسلم وجوب التعويل عليه لاذلنا نسبة
بين هذا التفويض وسائر التفويضات لان المفوض ههنا متنوع الى نوعين
دون سائر التفويضات فالقياس عليها باطل بحقيقة ان المتأخر الى المشية ههنا
ليس اصل الطلاق لانه مجزئ بل وصفه الشروع بالمهم وبيان المهم اما بلفظ مبين
او من المهم والاول منتف فتميز الثاني فيحتاج الى نية الزوج ويمكن ان يقال
لانسلم الابهام في الوصف كيف وانواعه معلومة وانما فيه نوع خفاء يزول بتعيين

وهو حر عنه كما سبق وعلى قياس قولهما ينبغي ان يثبت ما شاء بشرط ارادة المولى ذلك وما رأته في كتاب كذلك في الكشف (وله) اى لابي حنيفة (ان الاستبصار) الذى معناه الوضعى لا يتصور الا (بعد) وجود (الاصل) كما قال الشاعر * بقول خليلي كيف صبرك بعدنا * فقلت فهل صبر قتال عن كيف * واذا كان الاستبصار يستدعى وجود الموصوف (فبقع) اصل الطلاق (قبل المشبهة) قضية للاستبصار لكن يثبت ادنى اوصافه ضرورة ان اصله لا ينفك عنه فان قيل كيف قد تدخل على موجود فيصير استبصارا وقد تدخل على معدوم فيصير تفويض الاصل واوصافه بالمشبهة كما في قولك افعل كيف شئت وطلق نفسك كيف شئت وما نحن فيه من قبيل الثانى قلنا الفرق باطل بل هو مطلق الاستبصار وتفويض بعض بعض الاوصاف من غير تعرض للاصل وقوله افعل وطلق لطلب الفعل والتفويض حاصل قبل دخول كيف عليه ولا تعلق له بكيف بخلاف قوله انت طالق فانه يقع في الحال ولا يتغير بدخول كيف فاقاله ابو حنيفة رحمه الله تعالى حقيقة الكلام وما قاله معنى الكلام هرقا واستعمالا كذا في الاسرار والبسوط اقول ههنا اشكال وهو ان كيف شئت مثلا قيد لما قبله ومغبره بلامر به فكيف يعطى لما قبله حكمه قبله ولعل هذا هو الدار لكلام الامامين فليأمل فانه الهادى الى سواء السبيل

المرأ (قوله وقال في الايتاى الاشارة اليه آه) تحقيق كلاهما ان ما لا يكون محسوسا كالتصرفات الشرعية من الطلاق والعناق والبيع والتكاح ونحوها فحاله في وصفه بمنزلة اصله في تعلقهما بالمشبهة حتى لا يقع العناق بلا مشبهة في المجلس في مسألة العناق ولا الطلاق بلا مشبهة في المجلس فان شاء بقع وذلك لانه لما فوض اليه كل حال حتى الرجعية في الطلاق يكون ذلك تفويضا لنفس الطلاق والعناق ايضا ضرورة ان الوصف لا ينفك عن الاصل ولان وجوده لما لم يكن معناه محسوسا كان معرفة وجوده بآثاره واوصافه من ثبوت الحل في التكاح والمالك في البيع معرفة وجوده كانت مفقورة الى وصفه كافتقار وصفه في وجوده اليه فكان وصفه بمنزلة اصله من هذا الوجه فاذا تعلق الوصف تعلق الاصل ايضا وبالعكس للاستواء بينهما في الاحتياج هذا ما ذكره القوم وقال صاحب التوضيح واظن ان هذا مبنى على امتناع قيام العرض بالعرض فان العرض الاول ليس محلا للثانى بل كلاهما حال في الجسم وليس احدهما اولى بكونه اصلا ومحلا والاخر فرعا وحالا ففينا نحن فيه لا نقول ان الطلاق اصل والكيفية عرض قائم به وان الاصل موجود بدون الفرع بل هما سواء في الاصلية والفرعية لكن لا انفكاك لاحدهما عن الاخر اذا الطلاق لا يوجد الا وان يكون رجعيا او بائنا فاذا تعلق احدهما بمشبهتها تعلق الاخر انتهى واعترض عليه بوجوه اما اولها فانه لاجهة تخصيص ذلك بما ليس بمحسوس واما ثانيا فلان الاصل فيما ليس بمحسوس لا يلزم ان يكون عرضا واما ثالثا فلانه لما ثبت عدم انفكاكه عن الاخر لم من تعلق احدهما بالمشبهة تعلق الاخر بها سواء قام احدهما بالاخر او قاما بشئ آخر فلا مدخل لامتناع قيام العرض بالعرض في ذلك واما رابعا فلان عدم الانفكاك انما هو بين الطلاق والكيفية ما لا بخصوصها والتعلق بمشبهتها انما هو بخصوص الكيفية اذا عرفت هذا فلنأت الى شرح كلامه فقوله وتفيد تفويضه الضمير فيه راجع الى الاصل وقوله فتوجب تفويض الاوصاف آه لان الاوصاف تابعة الى الاصل وقوله لان جملها متعلق بقوله ترجع الى الاصل الاولى ان يقول لان جملها على تفويض الحال والصفة متعذر لانه لا يكون قبل وجود الاصل ولو لم يحمل على تفويض الاصل لم الانفاء فتوجب الجمل على تفويض الاصل ويلزمه تفويض الوصف بالضرورة فاذا وجب الجمل على تفويض الاصل لا يقع شئ في مسئلتى الطلاق والعناق ما لم يشأ كل من المرأ والعبد في المجلس فاذا شئت المرأ تطلق كما قال ابو حنيفة في غير

وَحَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ (وَيْمُ امِّم) ﴿٦٣﴾ مَوْضُوعُ الْعَدَدِ الْمُبْهِمِ لم يقل للعدد الواقع كما قال القوم لانه بالنظر

الى الطلاق فقط اما مطلقا فلا دلالة له على وقوع شيء من المعدودات (ففي) قوله (انت طالق كم شئت لم تطلق قبل المشيئة) لان العدد هو الواقع في الطلاق اما مقتضى كما في قوله انت طالق اذ التقدير انت طالق طلقه او تطلقه واحدة واما مذكورا كما في قوله انت طالق ثلاثا او اثنتين او واحدة ولما كان كذلك وقد دخلت المشيئة على نفس الواقع تعلق اصله بالمشيئة بخلاف كيف كانه قال انت طالق اى عدد شئت (و) لما لم يكن في كلامه دلالة على الوقت (تقيدت) المشيئة (بالمجلس) ولما كانت هذه الكلمة للعدد المبهم صارت عامة (حتى كان لها ان تطلق) نفسها (واحدة فصاعدا) لكن لا مطلقا بل (ان طابق) فعلها (ارادته) اى الزوج (وغير يستعمل صفة للكرة) بحيث لا يتعرف بالاضافة الى المعرفة (و) يستعمل (استثناء) لمشابهة بينه وبين الامن حيث ان ما بعد كل واحد منهما مغاير لما قبله والفرق بين الاستعمالين بوجهين الاول ان استعماله صفة مخص بالكرة بخلاف الاستثناء الثانى انه لو قال جاني رجل غير زيد لم يكن فيه ان زيدا جاء ولم يجي بل كان خبرا ان غيره جاء ولو قال جاني القوم غير زيد بالنصب ربما يفهم ان زيدا لم يجي سيما في العرف وعلى هذا (ففي) قوله (له على درهم غير دانق)

الموطوءة والموطوءة واذا شاء العبد عتقا مجزا بعتق بالاتفاق واذا شاء عتقا على مال او الى اجل او بشرط او شاء التدبير فذلك باطل ويقع العتق عند اى حنيئة وعلى قياس قولهما ينبغي ان ثبت ما شاء بشرط ارادة المولى ذلك كما ذكره في الكشف وقال وما رأيت في كتاب اقول وعلى قياس قولهما ينبغي ان ثبت ما شاء العبد بلا شرط ارادة المولى تأمل (قوله لكن ثبت ادنى اوصافه) فنثبت الرجعة في الطلاق لانها ادنى اوصافه (قوله لطلب الفعل والتفويض) اى تفويض اصل الفعل لانه امر لا يوجب وجود الفعل بل لطلب حصوله في الاستقبال وتفويضه الى المخاطب ولا تعلق بتفويض اصل الفعل بكيف بل هو لتفويض وصفه بعد وجود الاصل بخلاف انت طالق لانه يقع في الحال ولا يتغير بدخول كيف بل كيف لتفويض الوصف في المدخول بها فكان ما قاله ابو حنيفة حقيقة الكلام حيث قال ان قوله انت طالق يوجب وقوع الطلاق في الحال قبل دخول كيف عليه فكذلك بعد دخوله ولا يغيره كيف عن حقيقته كما ان قوله طلق نفسك كيف شئت يوجب تفويض اصل الطلاق قبل دخول كيف وبعد دخوله ولا يغيره كيف بل انما يفيد تفويض الوصف وكان ما قال الامامان معنى الكلام عرفا واستعمالا حيث جعلاه لتفويض الاصل والوصف معا وقال لا يقع شيء ما لم يشأ في المجلس وجعلنا كيف مغبرا لاول الكلام (قوله قيد لما قبله ومغبر له بالامرية فكيف يعطى لما قبله حكم قبله) كانه يريد ترجيح قول الامامين والجواب عنه بوجهين احدهما ان كيف شئت انما يكون قيدا ومغبرا لما قبله فيما يصلح ان يكون قيدا كما في انت طالق كيف شئت للموطوءة بخلافه لغير الموطوءة وبخلاف انت حر كيف شئت فانه لغو فهما كما تقدم لا قيد لعدم صلاحية له وفي صورة الموطوءة انما يصير قيدا بالنظر الى الوصف لا بالنظر الى الاصل ولا يخفى عليك انه لا يعطى وصف قبل ذكره والثاني ان قولهما ان ما لا يقبل الاشارة فخاله في وصفه بمنزلة اصله ليس يصحح لان صحته تستلزم انتفاء الاحكام الفاسدة وبطلانها على مذهبينا واللازم باطل لان الاحكام عندنا تنقسم الى جائز وفاسد وباطل بيان الملازمة ان الربا مثلا وسائر البياعات الفاسدة مشروعة باصلها غير مشروعة بوصفها بالاتفاق وهي مما لا تقبل الاشارة فلو كان ما ذكره صحيحا لكان الاصل فيه مثل الوصف والوصف غير مشروع وما كان غير مشروع بحسب الاصل والوصف باطل بالاتفاق لا فاسد او كان الوصف مثل الاصل والاصل مشروع فكان الربا جائزا لا فاسدا في العرف وعلى هذا

وهو ربع الدرهم (بالرفع) أي رفع
غير يرفع (درهم) تام لأنه حينئذ صفة
للدراهم أي درهم مغاير للدائق
(وبالتصويب) يلزمه (ثلاثة الأرباع)
من الدرهم لأنه حينئذ استثناء فاللزام
الدرهم الخارج منه دائق وهو ثلاثة
أرباع درهم (وأما الصريح) أي لفظ
(ظهر) المعنى (المراد به ظهورا بينا)
أي انكشف انكشافا تاما بسبب كثرة
الاستعمال فخرج أقسام الظهور
من جهة البيان لأنها باعتبار الدلالة
والتأثير هذا القيد اعتمادا على القسم
وقيل لا حاجة إليه لأن ما عدا الظاهر
من أقسام الصريح فلا بد من دخوله
والظاهر قد خرج بقوله بينا لأن
الظهور فيه ليس بنام والاول أصح
(حقيقة) كان ذلك الصريح
(أو مجازا) فإن المجاز بسبب اشتغاره
أو ظهور قرينه يكون ظاهرا المراد
ظهورا بينا (وحكمه ثبوت موجه بلا)
توقف على (نية) لأنه لو ضوحه قام
مقام معناه في إيجاب الحكم بحيث صار
المنظور إليه نفس العبارة لا معناها
كما أقيم السفر مقام المشقة في أحكامها
فصارت بحيث ثبت الحكم بأي وجه
ذكرت من نداء أو وصف أو خبر سواء
نوى أو لم ينو (قضاء) فيدبه لأنه إن أريد
صرف الكلام عن موجهه بالنية
إلى محتمله جاز ديانته كما إذا نوى بآنت
طالق رفع القيد المحسوس بصدق ديانة
لأفضاء

وهو باطل بالإجماع ولعله أشار بالتأمل إلى ما ذكرناه والثاني جواب عن دليل
الأمامين والاول جواب عما ذكره الشارح (قوله كما قال القوم) قال فخر الإسلام
وأما كم فاسم للعدد الذي هو الواقع التام عدل عنه لأنه لما ينشئ في الطلاق فقط
لا في غيره إذ لا دلالة على وقوع شيء من العدودات وأما الطلاق فلا يخلو في وقوعه
عن العدد أما بطريق الاقتضاء كما في قوله أنت طالق إذا التقدير أنت طالق
طلقة أو طلقين أو طلقات بقرينة قوله كم شئت وفي بيان الشارح يظهر وأما
بطريق الذكر كما في قوله أنت طالق واحدة أو اثنتين أو ثلاثا فالمدخل عن العدد
والعدد مقفوض إلى مشيئتها لم تطلق قبل المشيئة هذا في كم الاستفهامية ولهذا
قال أنت طالق أي عدد شئت لأن كم الخبرية بمعنى كثيرة لا بمعنى أي عدد لكن المراد
بها ههنا التعويض إلى مشيئتها مجازا ويشتركان في الاسم والابهام والافتقار
إلى التمييز والبناء ولزوم التصدير وشتركان في أن الكلام يحتمل الصدق والكذب
في الخبرية دون الاستفهامية وفي أن المنكلم في الخبرية مخبر وفي الاستفهامية
مستخبر من المخاطب وفي أن الاسم البديل من الخبرية لا يقترب بالهمنة
بخلاف البديل من الاستفهامية يقال في الخبرية كم عبيد لي خمسون بل ستون
وفي الاستفهامية كم مالك أعشرون أم ثلاثون وفي أن تمييز الخبرية يكون مفردا
وجعانا نحو كم عبد ملكك وكم عبيد ملكك وتمييز الاستفهامية لا يكون
الامفردا وفي أن تمييز الخبرية واجب الحذف وتغيير الاستفهامية واجب النصب
(قوله على نفس الواقع) وهو العدد (قوله تعلق أصله) أي أصل الطلاق
(قوله بخلاف كيف) فإنه لتعويض الوصف لا الأصل كما هو (قوله بل إن طالق
فعلها آه) كذا في الكشف وعلة في التقرير بأنه لما كان للعدد التام كان له التعين
إلى مبهم (قوله لا تعرف بالإضافة إلى المعرفة) لشدة انهماكه (قوله اعتمادا
على المقسم) لأن كلا من الصريح والكنية قسم من أقسام التقسيم الثالث
باعتبار استعمال اللفظ في معناه (قوله والاول أصح) لأن مورد التقسيم بوجوب
اشتراك الاستعمال فيه ولا يتحقق ذلك في النص والمفسر اللذين هما من أقسام
التقسيم الثاني كالظاهر لأن ظهورهما باللغة لا بالاستعمال على ما في الكشف
فلا بد من خروجهما عن الصريح (قوله لأنه لو ضوحه قام مقام معناه) فهو صحيح
أن الحكم الصريح تعلق الحكم الشرعي بعين الكلام وثبوت به بوقفاً الكلام
الذي هو الصريح مقام معناه سواء كان حقيقة أو مجازا من غير نظر إلى إرادة
المنكلم ونية فصان اللفظ بحيث ثبت الحكم بأي وجه ذكر من نداء أو وصف

او خبر نوى اولم ينوفاذا قال باحو او باطلى او انت حرة او حررتك او طلقك
كان ايقاعا وكذا لو اراد ان يقول سبحان الله جرى على لسانه انت حرة او انت
طالق وقع العتق والطلاق ولكنه لو اراد ان يصرفه عن موجب النية الى محتمله
فله ذلك وصدق ديانة لا قضاء (قوله واما الكناية) وهي في اللغة ان يتكلم بشئ
يستدل به على المكنى عنه كالقث والغائط وفي صحف البيهقيين ان يذكروا لفظ
او يراد عنه لانه بل لينقل منه الى معنى ثان هو ملزوم للمعنى الاول ومبتدوع
له والانتقال من السابع الى السبع مما لا يخفى فيه ومناط الاثبات والنفي
والصدق والكذب هو المعنى الثاني لا الاول فصح ان يقال فلان طوبى لالتجاذب
قصدا به الى طول القامة وان لم يكن له نجاد اصلا بل وان استعمال المعنى الحقيقي
كافي قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه والرحمن على العرش استوى فان
هذه كلها كتابات عند المحققين من غير لزوم كذب لان استعمال اللفظ في معناه
الحقيقي وطول دلالته عليه انما هو لقصد الانتقال منه الى ملزومه لالكونه
مقصود لذاته فلا يلزم الكذب باستعمال المعنى الحقيقي او عدمه لان مرجع
الصدق والكذب هو المعنى الثاني لا الاول فلم منه ان امكان المعنى الحقيقي ليس
بشرط في الكناية وان كان مستعملا فيه وانما اشترط ذلك لو كان استعماله فيه
لكونه مفعولا لذاته وليس فليس وفي عرف الاصولين ما يستلزم المراد به في نفسه
حقيقة ومحاذافا لحقيقة التي لم يمحى والتي هي عينه وغلب معناها المجازي
في الاستعمال كناية والمجازي في الصريح وغير المتعارفين كناية عندهم وقد
استعمل بعضهم اطلاق لفظ الكناية على الفاظ يقع بها الطلاق اعني اعتدى استبرق
رجلي او شئ من شئ الى غير ذلك كما ذكره وفي كتب القروع واختلفوا في الطلاق
الواقع بها فقال الشافعي انه رجعي لانها كتابات عن الطلاق والطلاق يعقب
الرجعة فكذا ما كنى به عند لان الكناية لا تفيد الا ما يفيد المكنى عنه وقال اصحابنا انه
بأن كان تعصفا لا بانه محذور من اهله مضافا الى محله قصدا عن ولاية شرعية
فيكون صحيحا لا محالة اما الاهلية والمحلية فظاهر واما القصد فلما سألني من لزوم
النية في هذا دلالة الحال ملحة بالنية واما الولاية الشرعية فلان الحاجة الى الطلاق
البائن فليس كمالا بسند عليه باب تدارك دفع المرأة عن نفسه ولا يقع في عهدتها
المراجعة من غير قصد والجواب عن قولهم انها كتابات عن الطلاق والطلاق
يعقب الرجعة انما هو ان الكناية على هذه الالفاظ مجازا لا حقيقة لان معانيها
تغير مستترة بل ظاهرة قال كل احد من اهل اللسان يعرف معانيها لكنها غير متبادرة

(واما الكناية فا) اي لفظ (استبرق) المعنى
(المراد به) والمراد بالاستبراق الاستبراق
بحسب الاستعمال بان يستعملوه على
قصده فانه قد يقصد لاخر ارض صحبة
وان كان معناه ظاهرا في اللغة كما
ان الانكشاف يحصل في الصريح
ياستمع لهم وان كان خفيا في اللغة
ومن لا يشترطه في الصريح لا يشترطه
ههنا

فقد خل فيه المشترك والمجمل ونحوهما
والصحيح ايضا هو الاول (حقيقة)
كانت الكناية (او مجازا) فان الحقيقة
المهجورة والمجاز قبل التعارف بعدان
من الكناية اعلم ان الطلاق الواقع
بالفاظ الكناية بان عندنا قال الشافعي
رحمه الله تعالى لا يقع بها الا الرجعي لانها
كنايات عن الطلاق فيكون الواقع بها
رجعيا كما في الصريح لان الكناية لا تفيد
الا ما يفيد المكتني عنه واجاب عنه مشايخنا
بان الكناية انما يطلق عليها مجازا
لان معانيها غير مستقرة لكنها شابهت
الكناية من جهة الابهام فيما اتصل به
هذه الالفاظ وتعمل فيه مثلا البائن معلوم
المراد الا ان محل الينونة هي الوصلة
وهي متنوعة كوصلة النكاح وغيره
فاستتر المراد لافي نفسه بل باعتبار ابهام
المحل الذي يظهر اثر الينونة فيه
فاستعيرت لها لفظة الكناية واحتاجت
الى التنبه ليرزول ابهام المحل وتعين
الينونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق
البائن بموجب الكلام نفسه من غير ان
يجعل انت بائن كناية عن انت طالق
حتى يلزم كون الواقع به رجعيا ولما
ورد عليه انه ان اريد ان مفهوم ما تمها
اللقوية ظاهرة غير مستقرة فهذا لا يتناقض
الكناية واستتر مراد المتكلم بها كما
في جميع الكنايات وان اريد ان ما اراد
المتكلم بها ظاهر لاستتار فيه فمتنوع

الكناية من جهة الابهام فيما اتصل به هذه الالفاظ وتعمل فيه مثلا لفظ البائن
معلوم المعنى وهو الينونة الا ان محل الينونة هي الوصلة وهي متنوعة كوصلة
النكاح ووصلة الملك وغيرهما فاستتر المراد لافي نفسه بل باعتبار ابهام المحل
الذي يظهر اثر الينونة فيه فاستعير لهذه الالفاظ لفظ الكناية مجازا وانما
احتاجت الى التنبه وان كانت صريحة في الحقيقة ليرزول ابهام المحل وتعين
الينونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق البائن بموجب الكلام نفسه من غير ان
يجعل انت بائن كناية عن انت طالق حتى يلزم كون الطلاق الواقع به رجعيا
كما قاله الشافعي واعترض عليه بوجهين احدهما انه لا حاجة الى هذا التكلف
في تصحيح الينونة بهذه الالفاظ لجواز ان تكون كنايات عن صريح الطلاق
حقيقة ويكون المعنى الحقيقي وهو الينونة عن وصلة النكاح من اداء اليمين معه
فان الجمع بين المعنى الحقيقي وغيره جائز في الكناية سيما عند البيهقيين والثاني
انهم ان ارادوا ان معناها اللقوية ظاهرة غير مستقرة فهذا لا يتناقض الكناية
لجواز استتار المعنى المراد مع ظهور المعنى اللقوي كما هو كذلك في الكنايات وان
ارادوا ان المعنى المراد بها ظاهر فمتنوع كيف ولا يمكن التوصل اليه الا بتبين
من المتكلم وقد صرحوا باستتار المعنى المراد بها باعتبار المحل ولم يخصوا الكناية
عما استتر المراد بجهة خاصة غير المحل ولم يشترطوا في الكناية ارادة اللازم ثم
الانتقال منه الى المزوم كما اشترط البيهقيون حتى يرد بهذه الالفاظ معانيها
الحقيقية وهو الينونة ثم ينتقل منه الى معنى آخر ويقع الينونة واجب عن الاول
بان جواز الجمع بين المعنيين انما يكون عند عدم التناقض وههنا التناقض حاصله لان
المعنى الحقيقي يقتضي الينونة والمعنى المكتني عنه يعقب الرجعة والجمع بينهما
بين المتأفيعين ولهذا اجاب بعض اصحابنا عن الشافعي بان هذه الالفاظ كنايات
حقيقة عن الفرقة والينونة عن وصلة النكاح لاستتارها فتفيد الينونة
بالضرورة لاص صريح الطلاق حتى يقال انه يعقب الرجعة فكذلك ما كنى عنه
واضافها الى الطلاق في قولهم كنايات الطلاق مجاز وحقيقة كنايات عن
الفرقة الحاصلة بسبب الطلاق ولما كان هذا الجواب اسلم اختياره الشراح الاول
في كلامه مناقشة اما اولافلان قوله بان يستعملوه على قصده ليس على ما ينبغي
لان منشأ الاستتار في الكناية ليس قصد المتكلم الاستتار بل قصد الاستعمال كما ان
منشأ الظهور في الصريح كثرة الاستعمال والاستتار وان كان قد قصد
لاغراض صحيحة لكنه لا يصلح منشأ الكناية لان المعنى المراد مني استتار

كيف ولا يمكن التوصل اليه الا ببيان
من جهة التكلم وهم مصرحون بانها
من جهة المحل مبهمة مستتره ولم يفسروا
الكنائيات الالهيه سواء كان ذلك باعتبار
المحل او غيره قلت (ونسبة الكنيانية)
الى الطلاق كقولهم كنيانة الطلاق
او الكنائيات عن الطلاق (مجازية)
لانها ليست بكنيانية عن صريح الطلاق
بل عن القرقة بطريق الطلاق (وان
كانت) تلك (الالفاظ) في انفسها
(كنائيات حقيقة) لاستمرار المراد بها
كما مر يعني ان ما ذكره الشافعي انما
يصح لو كان هذه الالفاظ كنائيات عن
صريح الطلاق وليس كذلك فان
الاضافة مجازية بل كنائيات حقيقة
عن النيونة عن وصلة النكاح لان
اللفظ يحتملها وغيرها وتتميز عن غيرها
بالنية او دلالة الحال (فتفيد) تلك الا
لفاظ بالضرورة (النيونة) لا الطلاق
الرجعي (الا اعتدى واستبرأ رجك
وانت واحدة) فان الواقع بهما رجعي
لان شأ منهما لا يني عن قطع الوصلة
اما الاول فلان حقيقة الامر بالحساب
ويحتمل ان يراد به اعتدى نعم الله او نعمي
عليك او اعتدى من النكاح فاذا نوى
الاعتداد من النكاح او دل عليه الحال
زال الابهام ووجب به الطلاق بعد
الدخول اقتضاء كانه قال طلقك
اوانت طالق فاعتدى

بأن كناية وان قصد استناره ثم المناسب لقوله بأن استعملوه على قصده ان
يقول وان كان ظاهرا في نفسه بدل قوله وان كان معناه ظاهرا في اللغة واما ثانيا
فالان قوله بان معلوم المراد ليس على ما ينبغي ايضا بل الاولى ان يقول معلوم
الشيء حتى ينظم التردد الاتي في الابراد لان لفظ المعنى اعم من المراد فينظم
للتردد بكلا شقيه بخلاف المراد فانه اخص من المعنى فينظم الشق الثاني فقط بان
حال ابتداء في الابراد عليه لا يسلم ان المراد معلوم كيف ولا يمكن قوله فيدخل
فيه المشترك والمجمل لان فيهما استتارا بدون الاستعمال اما في المشترك فلتراجع
المعاني واما في المجمل فللاجهام الواقع فيه ولما بعد الاستعمال فلا استتار اذ
لم يستعمل المشترك بدون القرينة الصارفة للتراجم والمجمل بدون البيان (قوله
الا اعتدى واستبرأ) استثناء من قوله فتفيد النيونة يجوز استناده من قوله
ونسبة الكنيانية الى الطلاق مجازية في الاول ظاهر (قوله اما الاول) توضيحه ان
قوله لا يعتدى على امرئ من النكاح اصله لا يعتدى على امرئ من النكاح حتى يقع به باثنا لان معناه
لا يقطع للمعنى بالحساب ويحتمل ان يراد به عدى نعم الله او نعمي عليك او عدى
الافراء اي الحبض وهو المراد بقوله اعتدى من النكاح ولا ينافي فيها على قطع
الوصلة اصله لا يعتدى على امرئ من النكاح الا ان يكون ذلك عليه الحال من مذكرة
الطلاق وصبره الى الابهام وثبت الطلاق بطريق الاقتضاء ان كانت مدخولا
في النكاح لا ينفك عنه من جهة الطلاق بالضرورة تصحيا الامر فكانه قال
طالق لا يعتدى على امرئ من النكاح والضرورة تنفذ في ما يات واحدرجني فلا يضر الى
الزائد وفيه اتصال من اللازم الى المتروك الذي هو لازم مقدم وهو الطلاق فيكون
كناية على الاصطلاحين وان كانت غير مدخول به فلا جهة للاقتضاء واردة
حقيقة الامر بعد الافراء لينحل منه الى الطلاق التقدم لان طلاق غير المدخول بها
لا يوجب العدة فينشد بمجمل قوله اعتدى مجازا حتى كوني طالق بطريق
الاصح اسم السبب على السبب لان الطلاق سبب لوجوب الاعتداد لا عن طريق
نفسه بل لان ما لا يجرى فلا يقع به الطلاق ولا عن استطلاق او طلقك لانهم
يشترطون الترافيق بينهما في الصيغة فلا تكون صيغة الاخيار مجازا عن صيغة
الانشاء في قوله مستعانا عن الطلاق نوع خفاء الحاصل انه لما جاز ارادة المعنى
الطلاق في المدخول بها جعل اللفظ كناية ولما تعذر ذلك في غير المدخول بها جعل

مجازا بطريق اطلاق المسبب على السبب على اصطلاح البيان لكن هذا الاطلاق
 لما كان مشروطا بكون المسبب مقصودا من السبب ليصير بمنزلة علة غائية
 فيتحقق اتصاله على ما تقدم في باب المجاز قال رحمه الله ويجوز استعارة الحكم
 للسبب اذا كان مختصا به وكتابة ايضا على اصطلاح الاصول لاستتار المراد به
 فاطلاق الشارح كونه مجازا ليس على ما ينبغي واما قوله استبرئ رجك فلانه
 تفسير لا عتدى وتصريح لما هو المقصود من العدة الا انه يحتمل ان يكون للوطي
 وطلب الولد وان يكون للزوج بزواج فاذا نوى ذلك او دل عليه الحال ثبت
 الطلاق الرجعي اقضاء ان بعد الدخول ومجازا ان قبل الدخول كما في اعتدى
 فلا دلالة فيه ايضا على اليقونة واما قوله انت واحدة فلانه يحتمل انت واحدة
 في قومك او في الجمال او عتدى او تطلق واحدة فاذا نوى ذلك وقع الرجعي اذ
 لا دلالة فيه ايضا على اليقونة ولا معتبر باعراب واحد عند عامة المشايخ وقيل
 يقع بها اذا نصبت وان لم ينو لكونه صفة لا لطلقة ولا يقع اذا رفعت وان نوى لانها
 حينئذ صفة شخص والصحيح قول العامة ولهذا اختاره الشارح قوله كما في حال
 الرضاء او دلالة الحال كحال مذاكرة الطلاق اعلم ان الاحوال ثلاثة حالة الرضاء
 وحالة مذاكرة الطلاق وحالة الغضب والكنية على ثلاثة اقسام منها ما يصلح
 جوابا لرد الاسماء ومنها ما لا يصلح جوابا لرد الاسماء بخلافه بانه حرام ومنها ما يصلح
 جوابا لرد الاسماء ومنها ما لا يصلح جوابا لرد الاسماء بخلافه بانه حرام ومنها ما يصلح
 طلاقا الابائية لانها محتمل طلاقا وغيره والحالة ليست حالة مذاكرة الطلاق
 وانغضب فلا بد لتعين الطلاق من النية ويكون القول قوله في انكار النية مع
 يمينه وفي حالة المذاكرة لا يصدق قضاء في انكار النية فيما يصلح جوابا لرد الاسماء
 ويصدق فيما يصلح جوابا لرد الاسماء وفي حالة الغضب يصدق في القسم الاول والثاني
 لاحتمال الرد والشم ولا يصدق في الثالث لان الغضب يدل على الطلاق وعن ابي
 يوسف انه اذا قال في حالة الغضب لا ملك لي عليك ولا سبيل لي عليك وخليت سبيلك
 وقارفتك وقال ولم اتوا الطلاق صدق لما فيها من احتمال معنى السب (قوله بناء
 على استتار المراد بهاقصورها في البيان) اي استتاره باعتبار انها لم تكن كالممر
 ولا يخفى ان الاول ان يجعل الاستتار منشا للحكم الاول اعني وجوب العمل
 لان الاحتياج الى النية نشأ من الاستتار كما تقدم ويجعل قصورها في البيان منشا للحكم
 الثاني اعني عدم اثبات الحدود بهذه الالفاظ لكن الامر فيه سهل تأمل (قوله يجوز

وقبل الدخول جعل مستعارا عن
 الطلاق لانه سببه في الجملة ويجوز
 استعارة الحكم للسبب اذا كان مختصا به
 والطلاق معقب للرجعة واما الثاني
 فلانه تصريح بما هو المقصود بالعدة
 اعني طلب براءة الرحم من الحمل لكنه
 يحتمل ان يكون للوطي وطلب الولد
 وان يكون للزوج بزواج آخر فاذا نوى
 ذلك ثبت الطلاق اقضاء وما سبق
 في اعتدى يأتي ههنا واما الثالث فلان
 قولهم انت واحدة سواء قرئت واحدة
 مرفوعة او منصوبة او موقوفة يحتمل
 ان يراد به انت واحدة في قومك او واحدة
 النساء في الجمال او مفردة عندى ليس لي
 غيرك او تطلق واحدة على انها صفة
 للمصدر فاذا نوى ذلك وقع الطلاق
 بمنزلة انت طالق تطلق واحدة واحدة
 فلا دلالة فيه ايضا على اليقونة
 (وحكمها) اي الكنية (وجوب العمل
 بها) بالنية كما في حال الرضاء (او دلالة
 الحال) كحال مذاكرة الطلاق (و
 حكمها ايضا بناء على استتار المراد بها
 وقصورها في البيان) (عدم اثباتها
 ما يندري) اي يندفع (بالشبهات)
 فلا يجب حد الفذف بخوجامعت فلانة
 او واقعتها ولا يجب اذا اقر على نفسه
 بموجب الحد بطريق الكناية

جامعة قلانة او واقعتها) اي يكل ما ليس بصريح في الزنا قيد ظل فيه قوله
 صدقت لمن قال يازاني لآخر فانه لاحد عليه بقوله صدقت لعدم كونه صريحا
 في الزنا ويدخل فيه ايضا قوله وانا اشهد لمن قال لآخر اشهدك زان لعدم كونه
 صريحا في الزنا ايضا بخلاف ما لو قال وانا اشهد بمنثل ما شهدت به فانه يحديه
 لكونه صريحا في الزنا لعدم احتماله غيره (قوله ولا يحيد بالتعريض ايضا) وهو
 ان يدكر شي يدل على شي لم يذكر فكان نوعا من الكناية فلا يحيد به وبه قال الشافعي
 ايضا وقال مالك يحيد بالتعريض لما روى سالم عن ابن عمر قال كان عمر يضرب
 الحد في التعريض قلنا ان الشارع لم يعتبر التعريض فانه حرم صريح خطبة
 التوقي عنها زوجها في العدة وابعاح التعريض فيها حيث قال ولا تواعدوهن سرا
 وقال ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء فاذا ثبت من الشرع نفى
 اتحاد حكمهما في غير الحد لم يجوز ان يعتبر مثله على وجه يوجب الحد المختلط
 في درئه ومارواه يحمل على التعزير لا على الحد ولفظ الحد يجوز ان يكون مجازا
 عن التعزير (قوله كاف التشبيه قيد العموم عندنا) كذا قاله شمس الأئمة
 ثم قال ولهذا قلنا في قول علي رضي الله عنه لكون دماؤهم كدمائنا انه مجرى
 على عموم فيما يندى بالشبهات كالحدود وما ثبت بالشبهات ايضا كالاموال
 فكان الكاف يوجب العموم في محل يحتمله فكان نسبة الى الزنا قطعاً بمنزلة
 الكلام الاول لان العام يفيد القطع لمداولة عندنا قلنا قبل هذا منقوض بقوله
 اعبد انت كالحر لان الخطاب لم يعلق به ولو كان الكاف يفيد العموم لعلق قلنا
 ان العمل بحقيقة الاخبار ممكن في حرمة الدم ووجوب العبادات فلا يصار الى
 المجاز وهو الانشاء ولو قلنا بعمومه لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز (قوله في بيان
 اقسام التقسيم الرابع) وهو التقسيم باعتبار ادراك المخاطب المعنى من اللفظ
 وهي اربعة حاصلة باعتبار دلالة اللفظ على معناه مطابقة وتضمنها والتزاما (قوله
 امور لا عبرة بها) ومن هذا القبيل مفهوم المخالفة والخصر المفهوم من التقديم
 (قوله او صحة صدقه) بالرفع عطاف على قوله صحته وانصهر المجزور راجع الى
 الحكم المطلوب (قوله كالتملك لصحة وقوع آء) فان وقوع الاعناق عن الامر
 لا يصح بدون التملك له فكله قال ملكتك ثم اعتقتك (قوله كالاهل) فانه
 يتوقف عليه صحة السؤال عن القرينة عقلا (قوله كالحكم) اي كلفظ الحكم
 فانه يتوقف عليه صحة صدق الحكم المطلوب وهو الخبر برفع الخطاء والنسيان عن
 الامة في قوله عليه السلام يدفع عن امي الخطاء والنسيان اذ لا بد من تقدير لصحة

ولا يحيد بالتعريض ايضا بان قال نست
 انما زان نسر ايضا بان المخاطب زان فانه
 كناية ايضا فان قيل لو قذف رجل رجلا
 فقال آخر هو كما قلت يحيد مع انه ليس
 بصريح قلنا كاف التشبيه قيد العموم
 عندنا في محل يقبله وهذا المحل خايل
 فيكون نسبة له الى الزنا بلا احتمال كالاول
 لما فرغ من اقسام التقسيم الثالث شرع
 في بيان اقسام التقسيم الرابع فقال
 (واما الدال بعبارة) لا بد قبل الشروع
 في المقصود من تمهيد مقدمات الاولى
 ان المفهوم من اللفظ المعبر في مقام
 الاستدلال اما عين الموضوع له او جزؤه
 اولازمه واللازم اما متأخر عن اللزوم
 كالطول ونحوه او متقدم عليه كالعلة
 ونحوها او مقارن كاحد معلول العلة
 الموجهة بالانظر الى الآخرو قد يفهم
 في المقام الخطابي امور لا عبرة لها
 في الاحكام وانما يعتبرها علماء البيان
 الثابتة ان اللازم المتأخر لا يتوقف عليه
 صحة الحكم المطلوب والام يكن متأخرا
 اما المتقدم فقد يتوقف عليه صحة شرطا
 كالتملك لصحة وقوع الاعناق عن
 الامر في اعتق عبدك عنى بالف او عقلا
 كالاهل لصحة تعلق السؤال في اسئل
 القرية او صحة صدقه كالحكم لصحة
 تعلق الرفع في دفع عن امي الخطاء
 والنسيان

صدق هذا الخبر لان نفس الخطاء والتسليان واقعان لا يصح اسناد الرفع اليهما
وانما الرفوع حكمهما فيقدر الحكم لتصحیح خبر الصادق ومن هنا اختلفوا في ان
هذا الحديث مجمل او لا فذهب بعضهم الى انه مجمل لانه لا بد من تقدير الحكم وفيه
ازدحام لتكرره والكل لا يراذل عذره ولان الضرورة تندفع بارادة بعضه وليس
ذلك البعض بمعين لعدم المرجح فلم تتضح دلالة فكان مجملا وذهب الجمهور الى انه
لا اجال فيه لوضوح دلالة على المقصود بقرينة عرف اهل اللغة لانهم استعملوا
هذا اللفظ قبل ورود الشرع في رفع المؤاخذه والعقاب وهو المتبادر الى الفهم
ايضا فان قيل او كان العرف كذلك لزم ارتفاع الضمان بالخطاء والتسليان ايصاله
من المؤاخذه قلنا لان سلم انه من المؤاخذه والعقاب لان المراد بالمؤاخذه ما يتعلق
بالنفس من المضار والضمان يتعلق بالمال لا بالنفس ولو سلم ذلك لم يكن يجوز
تخصيص عموم الخبر الدال على نفي كل مؤاخذه وتخصيص اولى من الاجمال
(قوله والاول) اي ما يتوقف عليه صحة الحكم المطلوب شرعا وقوله مقتضى
على صيغة المفعول (قوله على معناه) الجار متعلق باطلاق والخبر راجع
الى البعض (قوله كزوال الملك) فان صحة اطلاق لفظ الفقير على الغني تنوقف
على زوال ملكه وهو من قبيل الدال بالاشارة وكذا قوله وتسعه ذاتا من
قبيل الدال بالاشارة (قوله اي لا يتوقف فهمه على مقدمة شرعية) وذلك
من قبيل الدلالة (قوله عليها) اي على مقدمة شرعية كافي القياس الشرعي
(قوله ان معنى الدلالة) اي الدلالة اللفظية الوضعية لا مطلق الدلالة كما دل
عليه قوله فهم المعنى من اللفظ واعتراض عليه بان الدلالة صفة اللفظ والفهم صفة
الفاهم او صفة المفهوم واياما كان لا يصح حمله على الدلالة ولا التعريف به
فالاولى ان يقول كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى عند الاطلاق للعلم بالوضع
اجيب بوجهين احدهما ان الدلالة اضافة ونسبة بين اللفظ والمعنى تابعة
لاضافة اخرى هي الوضع فاذا قيست تلك الاضافة الى الدلالة الى اللفظ كانت
مبدأ وصف له وهو كونه بحيث يفهم منه المعنى للعلم بالوضع واذا قيست
الى المعنى كانت مبدأ وصف آخر له وهو كونه بحيث يفهم من اللفظ وكلا
الوصفين لازم للدلالة فكما جاز تعريفه باللازم الذي هو وصف اللفظ جاز ايضا
باللازم الذي هو وصف المعنى والفهم المذكور في تعريف الدلالة مضاف الى
المفعول فهو مصدر المبنى للمفعول وصف للمعنى فيكون تعريفا للدلالة بلازمها
بالقياس الى المعنى كما ان قولهم كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى تعريف لها

والاول مقتضى بالاتفاق وكذا الثاني
والثالث عند جمهور المتقدمين وعند
بعض المتأخرين يسميان محدوفا ومضمر
ولذا قالوا بعمومها الا بالسر كما سيأتي
ان شاء الله تعالى وقد تنوقف عليه صحة
اطلاق بعض المفردات على معناه كزوال
الملك لصحة اطلاق الفقير على الغني الثالثة
ان اللازم المتأخر للحكم قد لا يكون
بواسطة مناط ذلك الحكم وتسميه ذاتيا
وقد يكون بها فذلك المناط اما مفهوم
لغة اي لا يتوقف فهمه على مقدمة
شرعية او لا بل يتوقف عليها كافي القياس
الرابعة ان معنى الدلالة عند علماء الاصول
والبيان فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق

بلازمها بالقياس الى اللفظ والثاني ان الفهم وحده صفة للسامع والانتظام
وحده صفة للمعنى اكن فهم السامع المعنى من اللفظ صفة لللفظ وكذا انتظام المعنى
من اللفظ صفة لللفظ لان المصدر المتعدي بحرف الجر صفة للمجرور فيصح تعريف
الدلالة بالفهم سواء كان مصدرا من المبنى للفاعل او من المبنى للمفعول فان قيل
لو كان الفهم صفة لللفظ وعبرة عن الدلالة لصح ان يشتق منه ما يصح حمله على
اللفظ كما اشتق من الدلالة لفظ الدال يقال لفظ دال قلنا هذا اعما بر دلو كان الفهم
وحده صفة لللفظ لكنه ليس كذلك بل صفة اللفظ هو الامر المركب اعني
فهم المعنى من اللفظ واللفظ المركب لا يشتق منه ما يحمل على الموصوف وانما
يصح ذلك في الصفات المفردة مثل الدلالة واعترض الشريف العلامة على
الوجه الثاني بان فهم السامع صفة له قائمة به لكنها متعلقة بالمعنى وبغير واسطة
وباللفظ بتوسط حرف الجر كما يدل عليه قولك فهم السامع المعنى من اللفظ فهناك
ثلاثة اشياء الفهم وتعلقه بالمعنى وتعلقه باللفظ فالاول صفة للسامع والاخير ان
صفته للفهم فان اراد هذا المحجب ان الفهم المقيد بالمفعولين الموصوف بالتعلقين
صفة لللفظ فظاهر البطلان وان اراد ان المجموع المركب من الفهم وتعلقه صفة له
فكذلك فظاهر البطلان مع ان الصفات من عبارة التعريف هو الفهم المقيد دون
المجموع المركب فيكون حلا للتعريف على خلاف التبادر وان اراد ان تعلق
الفهم بالمعنى او باللفظ صفة لللفظ فباطل ايضا نعم فهم من تعلقه بالمعنى صفة له
هي كونه مفهوما ومن تعلقه باللفظ صفة له هي كونه مفهوما منه المعنى فدعواه
ان معنى فهم السامع المعنى من اللفظ او انتظام المعنى من اللفظ هو معنى كون
اللفظ بحيث يفهم منه المعنى تخبر صحة اللفظ الا ان ياول بان القوم وان حرفوا
الدلالة لم يذكروا لكنهم تسامحوا في ذلك اذ لم يقصدوا به معناه الصريح بل ما يفهم
منه مما هو صفة لللفظ اعني كونه بحيث يفهم منه المعنى واعتمدوا في ذلك على
ظهور ان الدلالة صفة لللفظ والفهم ليس كذلك فلا بد ان يقصد بما ذكر
في تعريفها معنى هو صفة ثم ان دلالة فهم المعنى من اللفظ على كونه بحيث يفهم
منه المعنى واضحة فالقصد من قولهم فهم المعنى من اللفظ كون اللفظ بحيث
يفهم منه المعنى فاستقام الكلام (قوله بالنسبة الى العالم بالوضع) احتوز به
عن الدلالة الطبيعية والعقلية لعدم توقفهما على العلم بالوضع والمراد بالوضع
ههنا هو الوضع في الجملة لا وضعه لذلك المعنى بعينه لئلا يخرج عنه التضحية
والالزامية فان قيل ان العلم بالوضع يتوقف على فهم المعنى ضرورة توقف العلم

بالنسبة الى العالم بالوضع

بالنسبة على تصور الطرفين فلو توقف فهم المعنى من اللفظ عليه لزم الدوراجيب
عنه بوجهين احدهما ان فهم المعنى في حال اطلاق اللفظ موقوف على العلم
السابق بالوضع ومن العلوم بالضرورة ان ذلك العلم السابق لا يتوقف على فهم
المعنى في حال الاطلاق بل على فهمه في الزمان السابق فلا دور لتغير الفهمين
والثاني ان فهم المعنى من اللفظ موقوف على العلم بالوضع وليس العلم بالوضع
موقوفا على فهمه من اللفظ بل على فهمه مطلقا فتغيرا الفهمان بحسب
الاطلاق والتقييد كما تغيرا في الاول بحسب الزمان (قوله لافهمه منه متى
اطلق) اي مع قطع النظر عن العلم بالوضع يعني ان تقييده بالعلم بالوضع اشارة الى
ان مجرد اطلاق اللفظ واستعماله لا يكفي في الدلالة كما ان تقييده بالاطلاق حيث
قال اذا اطلق اشارة الى ان مجرد العلم بالوضع لا يكفي فيها بل لابد في تحققها من
مجموع الامر بن اطلاق المتكلم وعلم السامع بالوضع وتحقيقه ان الدلالة اي كون
اللفظ بحيث يفهم منه المعنى صفة قائمة باللفظ ولا يتحقق ذلك في الخارج ما
لم يوجد الامر ان المذكور ان هذا بناء على ان قوله لافهمه منه مرتبط بقوله
بالنسبة الى العالم بالوضع وبيان لزوم هذا القيد في التعريف ولوجعل عطفا
على قوله فهم المعنى ومربط بقوله اذا اطلق اشارة الى انهم لم يعتبروا الكلية
في الدلالة كما اعتبرها اهل العقول بل اعتبروا الجزئية ولهذا الواحد وان نعرشها
الدلالة على الجزئية لكان اولى توضيحه ان اهل العقول اعتبروا في الدلالة
الوضعية بعد اعتبارهم العلم بالوضع الكلية حيث قالوا دلالة اللفظ على معناه
بالوضع كونه بحيث كلما اطلق فهم منه معناه بعد العلم بالوضع وقال بعضهم متى
اطلق وهي دالة على الكلية ايضا فاضطروا في الدلالة الالتزامية الى اشتراط
الزوم العقلي بمعنى امتناع الانفكاك لتصحح الكلية المذكورة ولزمهم خروج
اكثر المجازات عن الدلالات الثلاث فالترمو اخر وجهها وقالوا لدلالة اللفظ الاسد
مثلا وحده على المعنى المجازي اعني الرجل الشجاع بل الدال عليه هو المجموع
المركب منه ومن القرينة الحالية او الفسالية واعتراض عليه بان الدال على
المعنى المجازي ان كان هو المجموع المركب لم يكن المجاز في رأيت اسدا في الجم
مثلا مجازا في المفرد بل لم يوجد فيه مجاز اصلا وهو خلاف ما صرحوا به واجيب
بان المجاز هو اللفظ المستعمل في غير الموضوع له ولا شك ان المستعمل في الدال
المذكور في المعنى المجازي هو لفظ الاسد ولا دخل للقرينة في ذلك الاستعمال
وانما هي لاجل فهم المعنى المجازي منه والحاصل انه لا يلزم من كون القرينة

لافهمه منه متى اطلق والمعتبر عندهم
في دلالة الالتزام مطلق الزوم عقليا
كان او غيره بينما كان او غيره

من الدال على المعنى المجازي ان يكون المجاز هو المجموع المركب لجواز ان يكون
المجاز جزءاً من الدال واما اهل العربية والاصول فقد اکتفوا في الدلالة بالجزئية
وقالوا هي كون اللفظ بحيث اذا اطلق فهمه مضاف بعد العلم بالوضع فلم يشترطوا
اللزوم العقلي في الدلالة الالتزامية بل اکتفوا بمطلق اللزوم عقلياً او غيرهما ان يكون
اللزوم مما يشبه في اعتقاد المخاطب بعرف عام كما بين الاسد والجراة او بعرف خاص
كما بين التسلسل والبطلان عند الحكماء او لاهذا ولا ذاك كما بين اقدم زيد على امر
هاثل وجرحه وبين احكامه وجنبه وكما بين البخل والجود في مقام التلميح
او التهكم الى غير ذلك من العلاقات المتفاوتة المنحرفة للانتقال من امر الى آخر
والضابط عندهم ان يعتقد المخاطب ان بين المفهومين ارتباطاً يصح به الانتقال
من احدهما الى الاخر سواء كان ذلك الارتباط مستنداً الى العقل او العرف
او غيرهما (قوله ولهذا) اي ولكون للمعتبر عندهم في الدلالة الالتزامية مطلق
اللزوم يجري فيها الوضوح والخفاء وان كانت قطعية اذا الخفاء لا ينافي القطعية
لعدم كونه ناشئاً عن دليل حتى لو كانت اللزوم فيها عقلياً لم يجر فيها الوضوح والخفاء
لانه حينئذ اذا كان الشيء واحداً للزوم متعددة فكل واحد منها يمتنع انفساً كما عن
اللزوم فيصير كل واحد منها مساوياً للزوم واللازم ايضاً في الوجود فلا يتصور
في الدلالة على تلك اللوازم وضوح بالنسبة الى بعضها وخفاء بالنسبة الى الاخر
واعترض عليه الشريف العلامة بان لازم لازم المعنى وان كان لازماً له لكن دلالة
لفظه على لازمه اظهر من دلالة على لازم لازمه لان الذهن ينتقل من اللفظ الى
ملاحظة اللزوم اولاً والى ملاحظة اللازم ثانياً والى ملاحظة لازم اللازم ثالثاً
فبسبب هذه الملاحظات ولو بالذات متفاوتات الدلالات واجب عندنا هذا
التمايز بناء على ان لازم لازم الشيء لازم له ولكن ليس بل لازم سواء كان اللزوم يتنا
بالمعنى الاعم او بالمعنى الاخص ام في الاول فظاهر ان كفاية تصور (ا) وتصور
(ب) في الجزم باللزوم بينهما وكفاية تصور (ب) وتصور (ج) في الجزم
باللزوم بين (ب) و (ج) لا تستلزم كفاية تصور (ا) وتصور (ج)
في الجزم باللزوم بينهما بل يحتاج في هذا الجزم الى اعتبار لزوم (ب) لالف
ولزوم (ج) ل (ب) واما في الثاني فلان تصور الشيء لا يستلزم تصور لازمه تبعاً
غير مقصود والمستلزم لتصور اللازم الثاني تصور اللازم الاول مقصوداً ملحوظاً
في نفسه اللهم الا ان يشترط لازم يستلزم تصوره ولو تبعاً غير ملتفت اليه قصد
تصور لازم له في بعض المواد وان لم يكن كلياً (قوله ولذا تمهدت هذه المقدمة)

ولهذا يجري فيها الوضوح والخفاء
وان لم يكن الخفاء منافياً للقطعية واما
ينافيها الاحتمال الناشئ عن الدليل واذا
تمهدت هذه المقدمات فنقول اما الدال
بمعياره (خا) اي لفظ (دل باحدى
الدلالات) الثلاث المطابقة والنضمن
والالتزام (على ما) اي معنى (سبقي)
ذلك اللفظ (له) اي لذلك المعنى ذهب
بعض الاصوليين الى ان معنى المسوق
له ههنا كونه مقصوداً في الجملة

سواء كان أصليا كالعقد في آية النكاح
وغير أصلي كإباحة النكاح فيها والمفهوم
من كلام صاحب التنقيح أن المراد به
ما سبق في النص المقابل للظاهر من كونه
مقصودا أصليا حتى أن غير المسوق له بهذا
المعنى جائز أن يكون نفس الموضوع له كما
في قوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا
بخلاف غير المسوق له بذلك المعنى وأقول
هذا هو الصواب لأن الثابت بالإشارة على
ما ذكره لا يكون مقصودا أصلا كما
صرحوا به وهو باطل لأن الخواص
والمزايا التي بها تتم البلاغة ويظهر
الاعجاز ثابتة بالإشارة كما صرح به الإمام
شمس الأئمة وقد قرر في كتب المغاeny أن
الخواص يجب أن تكون مقصودة للمتكلم
حتى أن ما لا يكون مقصودا أصلا
لا يعتد به قطعا على أن كثيرا من الأحكام
ثبتت بالإشارة والقول بثبوت الحكم
الشرعي بما لا يقصده الشارع ذلك الحكم
ظاهر الضعف وقولهم كم من شيء ثبت
ولا يقصد ليس في مثل هذا المقام مثال
الدال بالمطابقة (نحو الفقراء المهاجرين)
فانه عبارة (في إيجاب السهم) من الغنيمة
لهم وهو المعنى المطابق له (و) مثال الدال
بالنضمن (نحو كل امرأه) فكذا حال
كون ذلك الكلام من الزوج (جواب
أرضاء لقولها نكحت علي) امرأه
(فطلقها) فانه في طلاق تلك المرأة عبارة
وهي جزء مدلول كل امرأه وإن طلقت
كلهن قضاء

توقف كل من الأقسام الآتية على هذه المقدمات سيظهر في أثناء بيانها وأعلم أنهم
أخصروا التقسيم الرابع في تلك الأقسام الآتية وذكرنا في وجه الحصر أن الحكم
المستفاد من النظم إما أن يكون ثابتا بنفس النظم أولا والاول أن كان النظم
مستوفاه فهو العبارة والافهوا الإشارة والثاني أن كان الحكم مفهوما منه لغة
فهو البدلالة أو شريفا فهو الاقتضاء والافهوا التمسكات الفاسدة كمفهوم المخالفة
وبحوز إرجاع الضمير في هذه المواضع الأربعة إلى الحكم المستفاد من النظم والحكم
المفهوم منه وإلى نفس النظم أيضا لأنهم يطبقون هذه اللفاظ أي العبارة
والإشارة والدلالة والاقتضاء على النظم وعلى الحكم وذكر في التوضيح وجه
الضبط أن المعنى الذي يدل عليه النظم إما أن يكون عين الموضوع له أو جزءا
أولازمه المتأخرا ولا يكون كذلك والاول إما أن يكون سوق الكلام له قسمي
دلالة عليه عبارة أولا وإشارة والثاني أن كان المعنى لازما متقدما للموضوع له
فالدلالة اقتضاء والافان كان يوجد في ذلك المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة
أي وضع ذلك اللفظ ليعناه أن الحكم في المنطق لاجلها فدلالة نص والافلا دلالة
له أصلا والتمسك بمثله فاسد يجعل الأقسام المذكورة صفة للدلالة لا للنظم
ولا الحكم لكنه يحصل ضمنا باعتبارها تقسيم النظم أيضا بأن يقال أنه
أما أن يدل بطريق العبارة أو الإشارة أو الاقتضاء أو الدلالة فالصنف اخذ في تقسيم
النظم باعتبار تلك الدلالات حيث قال أما الدال بعبارة وإشارة ودلالتة
واقتضاءه والباء في عبارته لبيان جهة دلالة الدال أي اللفظ الدال بدلالة يقال
لهما اعتبارهما قسمين كلا من الدال بعبارة والدال بإشارة إلى ثلاثة أقسام باعتبار
الدلالات الثلاث أعني أن المعنى المدلول عليه بطريق العبارة إما عين المعنى
الموضوع له أو جزءه أولازمه وكذا المعنى المدلول عليه بطريق الإشارة (قوله سواء
كان أصليا آه) فعلى هذا التقدير يكون كل من العدد وإباحة النكاح في قوله
تعالى فأنكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع مدلولاً عليه بالعبارة
(قوله كما في حل الله البيع وحرم الربا) فإن بالحل والحرمة غير مسوق له مع أنه
نفس الموضوع له (قوله بخلاف غير المسوق له بذلك المعنى) فانه لا يكون نفس
الموضوع له فإن الموضوع له لابد أن يكون مقصودا في الجملة (قوله تلك المرأة)
أي التي طلبت القديمة تطلقها (قوله ذاتيا) احتراز عن الدال بدلالته على
ما سبقت وفي تفسيره الذاتي إشارة إلى المقدمة الثالثة وإلى أن المراد بالذاتي ههنا
ليس مصطلح المعقول بل ما ينسب إلى الشيء بلا واسطة ولا يكون جزءا منه

(و) مثال الدال بالالتزام (نحو أحل الله البيع وحرم الربا) فإنه عبارة في التفرقة بين البيع والربا اللازمة للمعنى المطابق وقد سبق لها الكلام لأنه جواب لقول الكفار إنما البيع مثل الربا (وأما الدال بإشارته فأدل بها) أي يا حدى الدلالات الثلاث (على ما ليس له السياق) بمعنى كونه مقصودا أصليا فلا ينافي كونه مقصودا في الجملة كما سبق (بشرط كون الالتزام ذاتيا) أي متأخرا لا يكون بواسطة المناط حتى لو كان بواسطة لا يكون ثابتا بالإشارة بل بالدلالة أو القياس (أو) متقدما (محتاجا إليه لصحة الإطلاق) أي إطلاق بعض المفردات على معناه اذ لو احتج إليه لصحة الحكم أو صدقه يكون مقضى أو محذوفا كما سبق مثال الدال بالمطابقة (كآية الربا) فإنها إشارة (في) بيان (الحل والحرم) وهو المعنى المطابق لها (و) مثال الدال بالنقض (نحو كل امرأ أنى فكذا) فإنه إشارة (في) طلاق (مريدة الطلاق) أي طلاق ضررتها حيث قالت تكفني على امرأة فطلقها (و) لما كان اللازم فسمين أحدهما الذاتي والآخر المحتاج إليه لصحة الإطلاق أوردت للدال بالالتزام مثالين الأول (نحو) قوله تعالى (وعلى المولود له) الآية فإنها إشارة (في) أن السبب إلى (الآباء)

(قوله بشرط كون اللازم ذاتيا) أي في الدلالة الالتزامية (قوله أي إطلاق بعض المفردات) وفيه إشارة إلى ما ذكره في المقدمة الثانية (قوله مثال الدال) أي بإشارته (قوله إشارة في أن السبب إلى الآباء) بيان الإشارة أن المولود له هو الذي ولده الولد وهو الوالد فاختار الأطلاق مع حصول المقصود بدونه من الحكيم لا يكون الاحتكام وهو أن السبب إلى الآباء وذلك لأن اللام للاختصاص ولا يقصر الولد مخصوصا به من حيث الملك بالأجاء فيكون مخصوصا به بالسبب وهذا السبب لازم للمعنى الموضوع له أي الولادة الأب فبدل عليه النظم بإشارته بالالتزام ومتأخر عنه لتوقفه عليه فلا يكون مقتضى ولا واسطة بينهما أصلا فلا يصح كون دلالة ولا قياسا بل يكون لازما ذاتيا بالمعنى المذكور لأجرا داخل في المعنى الموضوع له كما زعمه صاحب التنقيح وفيه أيضا إشارة إلى أن الأب حق التملك في مال ولده عند الحاجة مع كون حقيقة الملك للوالد وإلى ابن الوالد لا يحد بوطى جارية ابنة وإن قال عمت أنها حرام على وإلى أنه لا يجب العقر عليه وإلى أنه إذا استولد جارية ابنه يثبت النسب منه ولا رد فيه الولد إليه وإلى أن المولود حق ماله على نفسه عند الضرورة لا يؤخذ بالضمان وإلى أن الوالد مشغور بمقتضى نفقة الوالد لأن الشرع أوجب النفقة على الأب بهذه النسبة ولا يشارك الأب أحد في هذه النسبة فكذا في حكمها ولا يخفى عليك أن هذه الآية سبقت لا يجب نفقة الزوجة على الأب فتكون عبارة فيه وذلك لأن الضمير في رزقهن وكسوتهن أما المطلقات أو المبركات فإن كان الأول فما سبقت هي له في مختلف أصل الرزق والكسوة حتى طريق الإجارة لا احتساب جهن إلى ما تقوم به أبدانهن أن الولد ينفق من اللبن واللبن يحصل له من الغذاء ولا احتساب جهن إلى سائر البسدين أيضا فكلن هذا من الحوائج الضرورية وإن كان الثاني فما سبقت هي له إيجاب فضل الطعام والكسوة التي يحتاج لها حينئذ حالة الموضوع لأصل النفقة والكسوة لأن ذلك واجب بالنكاح القائم وعلى التقديرين يصحون مسوقا لإيجاب أصل النفقة أو فضلهما على الأب فيكون عبارة فيه (قوله إشارة في زوال ملكهم) وذلك لأن قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم سبق لاستحقاق من وقع قوله تعالى للفقراء المهاجرين بدلائله وهم ذوا القربى واليتامى والمساكين لا ما قبل ذلك وهو قوله تعالى قل الله ولرسول إن الله تعالى غني عن العالمين أو رسول الله السلام أجل قدرا من أن يطلق عليه اسمه الفقير سهما من القيمة

وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب اعني مكة لان الله تعالى وصفهم بالفقر مع انهم كانوا اماسير بمكة لقوله تعالى اخرجوا من ديارهم واموالهم والفقر حقيقة من لا غناك له لان الفقير من انصف بالفقر والفقر لا يتحقق الا بزوال الملك لا بان تبعد يده عنه لان من بعدت يده عنه ابن السبيل لا الفقير فكان زوال الملك لازما مقدما للفقر لاجزا منه على ما زعمه صاحب التنقيح وقال الشافعي اطلاق الفقراء عليهم بطريق الاستعارة حيث شبهوا بالفقراء لاحتياجهم وانقطاع طماعتهم بالكلية عن اموالهم بخلاف ابن السبيل فانه مسافر له طماعة الوصول الى ماله واستندل عليه بالكاتب وهو قوله تعالى وان يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا في السبيل على المؤمنين وليس المراد به السبيل الحسي بالاجماع بل السبيل الشرعي والتملك بالفقر اقوى جهات السبيل فيكون متغيا ونحو قوله تعالى اخرجوا من ديارهم واموالهم لان الاضافة اليهم تفيد الملك والسنة وهي ما روى ان عيينة بن حصين اخذ على سرح المدينة وفيها اتفاقية رسول الله عليه السلام واسرارهم اذ الراعي قالت المرأة فلما جن الليل قصصت الفرار فما وضعت بدى على بعير الارضا حتى وضعت بدى على ناقة رسول الله فركنت الى فركتها وقلت ان نجاتي الله تعالى فليله على ان انحرها فلما اتيت رسول الله وقصصت عليه القصة قال لا تذريها فاما لم ملكه ان آدم قلنا ان الاصل هو الحقيقة فيحصل الفقراء على الحقيقة فيلزمه زوال ملكهم لازما مقدما على الملزوم والجواب عن الآية الاولى بوجوه الاولى انها تدل على نفي السبيل علنا لا هلى اموالنا ونحن نقول به فانهم بالاستيلاء لا يملكون رقابنا ويملكون اموالنا والثاني ان المراد نفي السبيل في الآخرة نفي الدنيا كل روى عن ابن عباس والثالث ان المراد نفي الجملة كما قاله السدي وعن الآية الثانية بان الاضافة في ديارهم واموالهم مجاز بالكون لان في جملها على الحقيقة وحمل الفقراء على المجاز مصيرا الى الخلف قبل تعدد الاصل واذا كانت مجازا لا يصح الاحتجاج بها على المدعى ورد بان المجاز في الحقيقة والمجاز كون المعنى المراد من افراد الموضوع له في الحقيقة وعدم ذلك في المجاز حالة اعتبار الحكم من الثبوت والانتفاء لاحالة الحكم والتكلم معا للقطع بان قولنا قتل زيد في السنة الماضية قتيلا مجاز بالاول وقولنا خلف هذا الرجل ابوه طفلا بيمينا حقيقة مع ان القتل حال النكاح بهذا الكلام قتل حقيقة والرجل ليس بطفل ثم المتعبر هو الذي جعل ذلك اللفظ من متعلقاته للقطع بان قولنا اكرم الرجل الذي

وهو لازم للولادة لاجل الاب ومثا آخر عنه ولا واسطة بينهما فيكون لازما فاقبالا جزأ للموضوع له كازعم صاحب التنقيح (و) الثاني (نحو) قوله تعالى (للفقراء المهاجرين) فانه اشارة (في زوال ملكهم)

فما خلفوا في دار الحرب لان الفقر به لا يبعد البدن المال وهو لا يرد عليهم ملكهم شيئا ومقدم عليه لانه يجب ان يزول ملكهم والا
حتى ينفق معنى الفقر وعدم ملك شيء لاجزائه كما ذكر صاحب التنقيح وقال الشافعي اطلاق الفقراء عليهم بطريق
الاستعارة حيث شبهوا بالفقراء (٧٧) لاحتياجهم وانقطاع اطعامهم عن اموالهم بالكلية بقرينة انه لم يجعل الله
للكافرين على المؤمنين سبيلا والمراد

السبيل الشرعي لا الحسي وبقرينة
اضافة الديار والاموال اليهم وهي
تفيد الملك قلنا الاصل هو الحقيقة
ومعنى الآية نفي السبيل عن انفس
المؤمنين حتى لا يملكونهم بالاستيلاء
لا عن اموالهم والاضافة لاتصلح
قرينة لما ذكر لان غاية ما يلزم من ذلك
ان يكون الديار والاموال ملكا لهم
حال اخراجهم وهو لا ينافي فقرهم
حال استحقاقهم سبها من الغنيمة وهو
المطلوب (وحكم الاول) اي الدال
بالعبارة (انه من حيث هو هو) مع
قطع النظر عن العوارض الخارجية
(يفيد القطع) حتى اذا كان الدال
بالعبارة عاما خاص منه البعض لا يفيد
القطع (وكذا الثاني) اي الدال
بالاشارة من حيث هو هو يفيد القطع
كالاول (مطلقا) من غير تفرقة بين
اشارة واشارة (في الاصح) ذهب
الامام ابو زيد الى ان الاشارة قسمان
ما يكون موجبا للعلم قطعا بمنزلة
العبارة وما لا يكون موجبا له وذلك
عند اشتراك معنى الحقيقة والمجاز في
احتمال الارادة بالكلام وتبعه شمس
الائمة واختاره صاحب الكشف
حتى حمل عبارة فقر الاسلام عليه
وذهب سائر المتأخرين الى ان الاشارة
من حيث هي هي كالعبارة لان دلالة

خلفه بقرينة طفلا حقيقة وقوله عليه السلام من قتل قتيل لعله سلبه مجاز مع ان
الرجل حال اكرامه ليس بقتل والقتيل حال استحقاق فاته سلبه مقتول فيكون
المراد بالحكم في القول هو الخليف لا الاكرام وفي الثاني هو وقوع القتل من
القاتل لا يكون السلب للقاتل فعلى هذا اضافة الديار والاموال ايضا حقيقة
لانها كانت ملكا لهم حال اخراجهم وان لم تكن كذلك حال استحقاقهم السهم
من الغنيمة واهذا جعله الله الاضافة حقيقة حيث قال والاضافة لانصلح
ان تكون قرينة ودليلا على ما ذكر من افادتها للمالكين على وجه يذهب الخصم
لان غاية ما يلزم من ذلك ملكهم حال اخراجهم الذي يجعل قوله من ديارهم
واموالهم من مطلقه وذلك لا ينافي فقرهم حال استحقاقهم سبها واجب عن
الحديث باننا لانسلم ان عينة امرزها والموجب للملك هو الاخراج ولو سلم ذلك
ففي الملك عنها لا يستلزم نفيه عن عينة ولو سلم ذلك فهو معارض بما روي عن
علي رضي عنه انه قال للنبي عليه السلام يوم فتح مكة الاتزل دارك يعني التي
ورثها من خديجة فقال عليه السلام وهل ترك لنا عقيل من تيمم وكان استولى
عليها عقيل بن الحارث لابن ابي طالب (قوله عما خلفوا) لعل يصحفة المجهول
لانهم لما اخرجوا بغير اختيار ومنعوا عن ديارهم واموالهم صاروا كان مالهم
وديارهم تركهم لانهم تركوا مالهم (قوله وهو لا يرد عليهم ملكهم) فان قيل
هذا مخالف لما سبق من ان المعنى المطابق لقوله تعالى للفقراء غلبها جرين
الاجاب عليهم من الغنيمة لهم وقد كان هنا هو عدم ملكهم شيئا قلنا ان ما سبق
هو المعنى المطابق لقوله الفقراء المهاجرين بلام الملك وما ذكره هنا هو المعنى
المطابق لقوله فقراء المهاجرين فعلى هذا اشارة ان يقول انه اشارة في عدم
ملكهم شيئا ايضا لعدم السوق له (قوله لا يضاهيه بالسوق) لا يخفى عليك
ان اضماحه بالسوق عليه لترجحه على الثاني لترجحه مطلقا فالاولى ان يقول
بترجحه على الثاني لا يضاهيه بالسوق دون الثاني (قوله فان قوله عليه السلام
في حق النساء) هذا الحديث مشهور في الكتب واستدل به الشافعية على ان اكثر
الحديث خمسة عشر يوما لكنه طمسه النووي في شرح المذهب بانه موضوع
لا اصل له وان الجزوى بانه لا يعرف والبيهقي بانه لم اجد (قوله كما ذهب اليه
الشافعي) وقال اكثر حدة الحيف خمسة عشر يوما بدليل اشارة الحديث
المذكورة وقال احمد بن حنبل في حديث ابي امامة الباهلي فانه صرح بان
اكثرها عشرة ايام ورجحناه بكونه عبارة في العشرة فان قيل لانعارض لجواز

كل منه خالفه وهي تفيد القطع وما ذكره في بعض الصور فانما هو بسبب العوارض فلا يدح في قطعية الاشارة من
سبب هي هي (و) حكم الاول ايضا انه (بترجحه) لا يضاهيه بالسوق (على الثاني) لانفكاكه عن السوق (اذا تعارضا)
فان قوله عليه السلام في حق النساء تفيد احد بهن في فقر يتها شطرد هرها

أي نصف عمرها لا تصلي ولا تصوم بعد قوله عليه السلام اتهم ناقصات العقل والدين سبق لبيان نقصان دينهن وفيما أشاره
إلى أن أكثر مدة الحيض خمسة عشر يوما كما ذهب إليه الشافعي وهو معارض بما روى أبو أمامة الباهلي رضي الله عنه عن النبي
عليه السلام أنه قال أقل الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة أيام وهذا دال **﴿٧٨﴾** بعبارته فرجم واعترض بأنه

لا معارضة لأن المراد بالشرط البعض مطلقا لا النصف فلا ينافي ذلك الحديث كون
أكثرها عشرة حتى يثبت التعارض ويصار إلى الترجيح بالعبارة ولو سلم أن
المراد به النصف لكنه يلزم منه المعارضة أيضا لأن أكثر أعمار الأمة ستون
ربيعها أيام الصبي وربيعها أيام الحيض في الأغلب فكانت لا تصوم ولا تصلي
في نصف العمر ولكنه لا يلزم منه أن يكون أكثر أيامها خمسة عشر حتى يثبت
المعارضة لأن الربع الذي عد من أيام الحيض وهو ثلث ما بقي من أيام الصبي اعني
خمس وأربعين فيلزم أن يكون ثلث عمرها بعد إخراج أيام الصبي أيام حيضها وبه
نقول لا نقول أن ثلث الشهر أيام حيضها فيلزم أن يكون أكثرها عشرة أيام وهو
مدعانا الحاصل أن حل الحديث على النصف الحقيقي لا ينافي ما دعيناه ولا يلزم
منه المعارضة واجاب عنه الشافعية بأن الشرط حقيقة في النصف فلا يراد
البعض المطلق بلا ضرورة وما ذكرتم على تقدير أن يراد به النصف من أن أكثر أعمار
الأمة ستون ربيعها أيام الصبي وربيعها أيام الحيض واستوى النصفان في الصوم
والصلاة وتركهما ولا يلزم منه كون أكثرها خمسة عشر ليس بشي لا تألنا نسلم
أن أكثر أعمار الأمة ستون بلى بين الستين والسبعين وترك الصوم والصلاة
في مدة الصبي مشترك بين الرجال والنساء فلا يصلح سببا لنقصان دينهن فلا يناسب
سوق الحديث فيعد تسليم كون المراد بالشرط النصف لا بد أن يكون أكثرها
خمس عشرون من كل شهر حتى ينظم الحديث اجيب باننا لا نسلم أن الشرط حقيقة
في النصف ولو سلم ذلك فلا ندع أن المراد منه الحقيقي لجواز أن يراد به البعض
مطلقا مجازا وذلك لأن حله على النصف الحقيقي يستدعي اعتبار المجاز في اتهم
ناقصات عقل ودين باعتبار إطلاق الكل وإرادة البعض إذ جميع النساء ليسن
ذوات حيض خمسة عشر يوما بل بعضها ناقص وليس أحد المجازين أولى من
الأخر فحملنا قوله اتهم ناقصات عقل ودين على الحقيقة والشرط على المجاز لانه
أهون ولأن حل الشرط على الحقيقة يستلزم المجاز في موضعين أحدهما اتهم
ناقصات عقل ودين والثاني في تعدد أحديهن شرط عمرها لا تصلي ولا تصوم
فحمل الشرط على البعض المطلق أولى فلا ينافي الحديث ما دعيناه من أن أكثرها
عشرة (قوله كما في القياس المستنبط العلة) احتزبه عن القياس المخصوص
العلة فإنه خرج بقوله المفهوم (قوله ذاتي) أي لا بواسطة مناط الحكم
(قوله أخرج القياس) أي بكل قسميه منصوص العلة ومستنبط العلة الأول
بالأول والثاني بالثاني (قوله ومعنى مقصود) عطف على قوله صورة معلومة

لا معارضة لأن المراد بالشرط البعض مطلقا لا النصف فلا ينافي ذلك الحديث كون
أكثرها عشرة حتى يثبت التعارض ويصار إلى الترجيح بالعبارة ولو سلم أن
المراد به النصف لكنه يلزم منه المعارضة أيضا لأن أكثر أعمار الأمة ستون
ربيعها أيام الصبي وربيعها أيام الحيض في الأغلب فكانت لا تصوم ولا تصلي
في نصف العمر ولكنه لا يلزم منه أن يكون أكثر أيامها خمسة عشر حتى يثبت
المعارضة لأن الربع الذي عد من أيام الحيض وهو ثلث ما بقي من أيام الصبي اعني
خمس وأربعين فيلزم أن يكون ثلث عمرها بعد إخراج أيام الصبي أيام حيضها وبه
نقول لا نقول أن ثلث الشهر أيام حيضها فيلزم أن يكون أكثرها عشرة أيام وهو
مدعانا الحاصل أن حل الحديث على النصف الحقيقي لا ينافي ما دعيناه ولا يلزم
منه المعارضة واجاب عنه الشافعية بأن الشرط حقيقة في النصف فلا يراد
البعض المطلق بلا ضرورة وما ذكرتم على تقدير أن يراد به النصف من أن أكثر أعمار
الأمة ستون ربيعها أيام الصبي وربيعها أيام الحيض واستوى النصفان في الصوم
والصلاة وتركهما ولا يلزم منه كون أكثرها خمسة عشر ليس بشي لا تألنا نسلم
أن أكثر أعمار الأمة ستون بلى بين الستين والسبعين وترك الصوم والصلاة
في مدة الصبي مشترك بين الرجال والنساء فلا يصلح سببا لنقصان دينهن فلا يناسب
سوق الحديث فيعد تسليم كون المراد بالشرط النصف لا بد أن يكون أكثرها
خمس عشرون من كل شهر حتى ينظم الحديث اجيب باننا لا نسلم أن الشرط حقيقة
في النصف ولو سلم ذلك فلا ندع أن المراد منه الحقيقي لجواز أن يراد به البعض
مطلقا مجازا وذلك لأن حله على النصف الحقيقي يستدعي اعتبار المجاز في اتهم
ناقصات عقل ودين باعتبار إطلاق الكل وإرادة البعض إذ جميع النساء ليسن
ذوات حيض خمسة عشر يوما بل بعضها ناقص وليس أحد المجازين أولى من
الأخر فحملنا قوله اتهم ناقصات عقل ودين على الحقيقة والشرط على المجاز لانه
أهون ولأن حل الشرط على الحقيقة يستلزم المجاز في موضعين أحدهما اتهم
ناقصات عقل ودين والثاني في تعدد أحديهن شرط عمرها لا تصلي ولا تصوم
فحمل الشرط على البعض المطلق أولى فلا ينافي الحديث ما دعيناه من أن أكثرها
عشرة (قوله كما في القياس المستنبط العلة) احتزبه عن القياس المخصوص
العلة فإنه خرج بقوله المفهوم (قوله ذاتي) أي لا بواسطة مناط الحكم
(قوله أخرج القياس) أي بكل قسميه منصوص العلة ومستنبط العلة الأول
بالأول والثاني بالثاني (قوله ومعنى مقصود) عطف على قوله صورة معلومة

يستلزم أن يكون الولد وأمواله ملكا للاب بالإشارة (وأما الدال بدلالته فدل على اللازم) لا بالذات بل (بمناط) **﴿قوله﴾**
أي بواسطة علة (حكمه) وقوله (المفهوم) صفة المناط أي مناطه المفهوم مجرد العلم باللغة (لا) المفهوم (بالرأي) الموقوف
على الاجتهاد كما في القياس المستنبط العلة قوله بمناط حكمه أخرج العبارة والإشارة والاقتضاء لأن اللازم في كل من

الاولين ذاتي وفي الثالث مقدم وما بواسطة يجب ان يتأخر وقوله المفهوم لابلرأى اخرج القياس فانطبق الحد على المحدود
وتوضيح التعريف ان قوله تعالى مثلا لا يدل لهما اي بعيد حرمة الضرب والشم بدلالة فان التأفيف اسم لفضل بصورة معاومة
وهو اظهار النسبة بالتلفظ بكلمة اف ومعنى مقصود وهو الايداء والتأفيف حكم هو الحرمة مفاظها السامة

بكلمة اف هو المعنى الواسعي
والايداء هو المعنى المفهوم من ذلك
المعنى والعلة للحرمة ثم ان الضرب
والشم وغيرهما فوق التأفيف
في الايداء فتثبت الحرمة فيها ايضا
بطريق الاول فان نص قدا فاد بمناه
الوضعي حرمة التأفيف وبمعنى معناه
حرمة الباقي (ولذا) اي ولا تفهم مناط
الحكم بدون الرأي (ثبت بها) اي
بدلالة النص (الحدود والكفارات)
فان الحدود شرعت عقوبة وجزاء
على الجنائيات التي هي اسبابها وفيها
معنى الطهارة ايضا بشهادة صاحب
الشرع والكفارات شرعت ما حجة
للانكسار الحاصلة بان تكاتب اسبابها وفيها
معنى العقوبة والجزاء ايضا كما سيأتي
ان شاء الله تعالى ولا مدخل للرأي
في معرفة مقادير الجرائم وآثامها
ومعرفة ما يحصل جزاء لها وجزاء
ضمتها وما يحصل به ازالة آثامها
ومقاديرها فحينئذ (لا يمكن) اثباتها
(بالقياس) المبني على الرأي بخلاف
الدلالة فان مبناها على المعنى الذي
نضمنه النص انه فيكون مضى الى
الشرع اولا وبخلاف القياس
المنصوص العلة فانه ايضا بمنزلة النص
(والقول) للذي قاله بعض اصحابنا
وبعض اصحاب الشافعي (بانها)
اي دلالة النص (قياس جلي) لما فيه

(قوله والايداء هو المعنى المفهوم) لغة وهو المعنى المقصود ومناط الحكم (قوله
وبمعنى معناه) وهو الايداء (قوله فيكون مضى الى الشرع اولا) اي
لا بواسطة الرأي كما في القياس قال في التلويح حكم الدلالة حينئذ مستند الى
النظم وانما عدل عنه الى الشرع اذ لا نظم في الدلالة بل المعنى فقط لانهم صرحوا
بان الثابت بالاشارة مقدم على الثابت بالدلالة لان في الاشارة النظم والمعنى
جميعا وفي الدلالة المعنى فقط ففي النظم في الاشارة سلبا عن المعارض فيقدم على
الدلالة (قوله فانه ايضا بمنزلة النص) فيه بحث لانهم صرحوا ان الشبهة
في القياس في ستة امور حكم الاصل وتعليله في الجملة وتعيين الوصف الذي به
التعليل ووجود ذلك الوصف في الفرع ونفي المعارض في الاصل ونفيه في الفرع
ومن البين ان النصيص على العلة لا يرفع الثلاث الاخيرة فكيف ثبت بالقياس
المنصوص العلة ما يندري بالشبهات على ما دل عليه كلامه (قوله والظاهر
العموم) فالمعنى لا تعط ذرة واحدة كانت او مجمعة مع الغير فتلى هذا يلزم ان
يكون المنع عما فوق الذرة مثل المنع عن الذرة بلا فرق تأمل (قوله بالدليل)
اعني قوله لان المنصوص فيه لا يكون جزاء (قوله المنصوص عليه في وجوب
التكفارة عليه بصحبت الجنابة) روى عن ابن هريرة رضي الله عنه انه قال
جاء رجل الى النبي عليه السلام فقال هلك واهلك يا رسول الله فقال عليه
السلام ما ذا صنعت فقال واقعت امرأتى في نهار رمضان فتعجبا فقال
عليه السلام اعتق رقبة احب اليك فقد اوجب النبي عليه السلام على ذلك
الاعرابي التكفارة وما اوجبها عليه لكونه اعرايا او صحابيا او سائلا منه عليه
السلام بل الجنابة على صوم رمضان فوجب على غيره ايضا عند وجود هذه
الجنابة بدلالة النص للاستواء في العلة (قوله لا تجب عليها) اي التكفارة لعدم
موجبها وهو الجنابة الكاملة اي على وجه المباشرة بل انما يجب عليها قضاء
ذلك اليوم فقط لفساد صومها بدخول الحشفة في جوفها (قوله فانه فع
ما قبل) حاصل الاندفاع منه اختصاص الوقاع التام اي على وجه المباشرة
بالرجل بل يوجد ذلك في المرأة ايضا يجعل تمكينها مباشرة وهذا منشاء خفاء
الدلالة (قوله للعالم بان المقصود آه) متعلق بالمحدثين قال في الكشف انه الحكم
انما يثبت بالدلالة اذا عرف المعنى المقصود من الحكم المنصوص كما عرف ان
المقصود من تحريم التأفيف كف الاذى عن الوالدين لان سوق الكلام لبيان
احترامهما فيثبت الحكم في الضرب والشم بطريق التبيين ولولا هذه المعرفة

من الخاق فرع باصل بثلة جامعة بينهما فان المنصوص عليه حرمة التأفيف فالحق به الضرب والشم بحامع الاذني الاله قياس
جلي قطعي (فاسد) اوجوه اربعة اشار الى الاول بقوله (لان المنصوص فيها قد يكون جزاء من الفرع) كما لو قال لعبد لا تعط
زيد ذرة فانه يدل على منع اعطائه ما فوق الذرة مع انها جزء منه (بخلاف القياس) فان الاصل فيه لا يكون جزاء من الفرع

اجتماعا لا يقال الاصل هو الذرة بقيد الوحدة وهي ليست جزءا مما فوقه الا بصفة الاجتماع لانه ممنوع كيف والتاثير
 العموم ولو سلم خطه ايضا امتنع في القياس بالاجماع واشلو الى الثاني بقوله (ولنبينها) اي الدلالة (قبله) اي القياس الشرعي
 فان كل احد يفهم من لا تقل له ان لا تضرب ولا تشتم سواء علم شرعية القياس ﴿٨٠﴾ اولاً وسواء شرع بالقياس

لما زعم من تحريم التأفيف تحريم الضرب اذ قد يقول السلطان للجلاد اذا امره
 بقتل ملك مثار عن لا تقل له اذ ولكن اقله ليكون القتل اشد في دفع محذور المأثرة
 من التأفيف (قوله لا يبحث من ضرب بعد الموت) لعدم تحقيق المعنى المقصود من
 الضرب وهو الاذي لعدم قابلية المحل ولذا لا يبر في لضربه بضربه بعد الموت
 (قوله ولا يبحث بعد الشعر) لتحقيق المعنى المقصود وهو الايذاء (قوله بل اجماعهما)
 اي اجماع الاكل والشرب للجناية اول من اجماع الوقاع وفيه اشارة الى
 تحقيق ان وجوب الكفارة ثابت بدلالة النص لا بالقياس فلا يرد عليه ان
 القياس لا يثبت الحدود وتوضيحه ان معنى الجناية على الصوم في الاكل والشرب
 اكثر منه في الوقاع وذلك لان الصوم اسم لفعل له صورة ومعنى اما الصورة فهي
 الامساك عن الشهوتين واما المعنى فهو قهر الله تعالى بتمنع عن الشهوات
 ومنعه من شهوة البطن اشد قهراً له من منعه عن شهوة الفرج لان الداعية
 اليها اكثر وشهوة الفرج تابعة لها ولهذا شرع الصوم في النهار التي هي وقت
 قضاء شهوة البطن فالباقي كل الامتناع عن هذه الشهوة هو الاصل في الصوم
 والامتناع عن شهوة الفرج بمنزلة التبع فكانت الجناية على الصوم في الاكل
 والشرب الحش اورودها على معنى هو المقصود الاصيل في الباب من الجناية
 بالوقاع لورودها على معنى جار مجرى التبع ولما كانت الجناية على التبع موجبة
 للكفارة كانت الجناية على ما هو المقصود اولى لكونها اقوى بمنزلة التأفيف
 (قوله وههنا مباحث) الاول ان الجناية بالوقاع لتعلقه بالادمي اشد من
 الجناية بالاكل والشرب لتعلقهما بالمال لكون الادمي اشد احتراماً من المال
 ولهذا كانت الجناية عليه موجبة قتل النفس لذى الاحصان والضرب الشديد
 عند عدمه فلا يصح الحاقه به دلالة الثاني ان اجماع محذور الصوم والاكل
 والشرب نقيضه والجناية عليه بالمحذور فوق الجناية عليه بالنقيض لان الجناية
 بالمحذور ترد عليه لبقائه عند ورود المحذور عليه لعدم المضادة بينهما ثم يبطل
 وروده واما الجناية عليه بالنقيض فلا يتصور وروده عليه لان نقيض الشيء
 لا يمكن وروده عليه لامتناع اجتماع الضدين والنقيضين ولا خفاء في ان الجناية
 الواردة على العبادة فوق الجناية التي لم ترد عليها الثالث ان اجماع يوجب فساد
 صومين عند كون المرأة صائمة ولهذا قال الاعرابي هلكت واهلكت والاكل
 والشرب لا يوجب الافساد صوم واحد فكان اجماع اقوى الرابع ان في اجماع
 داعيين طبع الرجل وطبع المرأة وفي الاكل والشرب داع واحد فشرع الزاجر

اولاً والى الثالث بقوله (ولانفهام
 مناطها الثمة) بخلاف القياس فان فهم
 مناطه يوقف على مقدمات شرعية
 من تأثير نوع المعنى او جنسه في نوع
 الحكم او جنسه ونحو ذلك كما سأتى
 في باب القياس ان شاء الله والى الرابع
 بقوله (ولان الفرع فيه) اي في القياس
 (ادنى) من الاصل (وفيها مساو)
 الاصل (او اعلى) منه رتبة وقوله
 (كل) الى آخره ابتداء كلام لا تعلق له
 بالدليل اي كل من المساوى والاعلى
 قسمان احدهما (جلى) ان اتفق على
 تعيين طريق مناطه (و) ثانيهما
 (خفى) ان اختلف فيه ولا يخفى ان
 خفاءه بالنظر الى الجلى وان كان جلياً
 بالقياس الى القياس وقد اشار الى كل
 من الاقسام الاربعة بمثال المساوى
 الجلى (كغير الاعرابي) المحقق (به)
 بالاعرابي المنصوص عليه في وجوب
 الكفارة عليه بسبب الجناية على
 صوم رمضان فان رسول الله عليه
 السلام قد اوجب الكفارة على
 اعرابي جامع في نهار رمضان عمداً
 ومن المعلوم يقينا انه عليه السلام
 ما اوجبه عليه لكونه اعرابياً او صحابياً
 ونحو ذلك بل لجنايته على صوم
 رمضان فوجب على غيره عند وجود
 هذه الجناية منه بدلالة النص ومثال
 المساوى الخفى (نحو وقاعها) اي

وقاع المرأة في نهار رمضان المحقق (بوقاعه) اي الرجل المنصوص في اجماع الكفارة بواسطة الجناية الكاملة (فيقاله)

على الصوم المشتركة بينهما وقال الشافعي لا تجب عليها لانه المباشر دونها بخلاف الزنا حيث سماها الله زانية قلنا تمسكنا
 به بشرة وفعل كامل كذا في الزنا اذ لا يجب الحد مع النفسان فانه وقع ما قيل لانهم ان سبب الكفارة هو الجناية اليكاملة المشتركة بينهما

في الكفاية بالواقع الثام وهي خمسة بالرجال (و) مثال الاصل اعلى (ك) الضرب والشم (الحقيق) (بالألف) النصوص
 في اعرامه بواسطة الادنى العلم بان المقصود من الحكم النصوص واقع الاذني بخلاف قول الامر على عدوه لا على ادنى واقته
 تحذير الامر العلم بالمقصود ٨١٤ من النصوص والضرب والشم في ذلك المعنى اعلى واجلى من التأليف وهو
 فيهما أقوى ولذلك لا بحث من ضرب

بعده الموت في والله لا يضربه ولا يبر
 في ليضربه ويبحث قد الشعر والحق
 والعص من خلق لا يضربه كما
 في لا يؤذيه (و) مثال الاعلى الحق
 (لحوال الصل والشرب) في مزار
 رمضان المتعين (بالواقع) النصوص
 في اجاب الكفارة بواسطة المعنى
 الذي يفهم موجبا للكفارة في الواقع
 وهو كونه جناية على الصوم فانه
 الاحكام عن المفطرات الثلاثة بل
 ايجابها لهذا اول من ايجاب
 الواقع لانها المخرج الى الزاجر منه
 لقلة الصبر عنهما وكثرة الرغبة فيهما
 سيما في التمار وهما لما حقرت بكثرة
 تركها مخافة الاطسايب (وحكمه)
 اي حكم الدليل بدلالة (انه من حيث
 به هو) مع قطع النظر عن العوارض
 الخارجية (بغير القطع) لاستناد
 الثابت بها الى المعنى المفهوم من النظم
 لغة فيقدم على خبر الواحد والقياس
 (هو الصحيح) لا ما قيل ان مقصود
 النصوص الذي هو مراد الامر ان
 كان معلوما قطعا لانه لالة قطعية
 كآية التأليف والافطحة كاجاب
 الكفارة على المفطر بالا كل لا يصد
 القطعية نحو جهات الاجتهاد
 ولا يثبت بها كفارة المفطر الغالب فيها
 معنى العقوبة وقال بعض الافاضل
 حكم الدال بدلالته ايجاب الحكم قطعا

فيماله داخليا لا يكون شرعا في حالة ذاع واحد كاقال ابو حنيفة في اللواطة مع
 ان الناس ان الداعي في الزمان الطرفين وفي اللواطة من طرف واحد انما هو
 ان غلبة الجوع متى انتهت باحت الافطار في وجود بعضها وجد بعض النقص
 فيورث شهوة الاطعمة فلا يصلح موجبا للكفارة وفي الجماع لو شامى الشبق
 لا يوجب الاطعمة في وجود بعضه لا يورث شهوة فصلح موجبا للكفارة اوجب من
 الاول بان سبب وجوب الكفارة هو افساد الصوم لا تلافى منافع البضع حتى
 لو ترك واحد سبب الكفارة لوجود افساد الصوم ويكون في ناسيا لا يجب الكفارة
 لعدم افساد مع وجود اتلاف البضع وكذا يجب في الاكل لهذا افساد
 لا لا تلافى الطعام حتى لو اكل طعاما من انجب الكفارة لوجود افساد
 ولو اكل طعام غيره ناسيا لم يجب لعدم افساد مع وجود الاتلاف فاستروا وعن
 الثاني ان الصوم هو الامساك عن شهوة البطن والفرج فالواقع ايضا نقض
 للصوم فاستروا وعن الثالث افساد صومها بفسادها ووجوب الكفارة على الرجل
 بما هو باق صومه حتى لو وقع غير الصائم يجب الكفارة ايضا وعن الرابع بان
 الترجيح بالقلة والكنة يكون عند اتحاد الجنس كما فعله ابو حنيفة في اللواطة مع
 زنا الحائض فضاء الشهوة فيما نحن فيه فمختلفة وهما جنسان مختلفان فلا عبرة
 فيه بالقلة والكنة وانما العبرة فيه بالقلة والقوة وهما الفضلة في البطن دون شهوة
 الفرج فانها تجد في كل يوم مرتين طادة وبقيتها ما دامت الروح في البدن وشهوة
 الفرج لا تجد في مثل هذه المدة ومنقطع بالكبر وكذا الانسان يصبر عن الجماع
 دهر اطويلا ولا يصبر عن الاكل والشرب الا زما تا قليلا فكانت شهوة البطن
 اضل والقوى فكانت أولى بشرع الزاجر وعن الخامس بان المبح هو خوف
 التلذذ لانها هي الجوع كيف والصوم انما شرع لحكمة الجوع ثم تناهى الجوع
 بشرط خوف الخلف ولكن لا عبرة ببعض العلة فكيف ببعض الشرط مع عدم
 العلة (قوله فيقدم على خبر الواحد) فيه ان خبر الواحد قد ثبت به الحدود
 والكفارات فيكون قطعا ايضا وان كان في ثبوته شهوة وكذا القياس
 المتصور من العلة قد ثبت به الحدود والكفارات على ما سبق فيكون المراد
 بالقياس هو القياس البني على الرأي (قوله على طريق تعين مناطه)
 الاول ان يقول على تعين طريق مناطه تأمل (قوله فلا تبالغ) ولما قل ان
 يقول مراد بعض الافاضل بقوله قطعي جلي ويطى حتى انه جلي وحتى على ان
 يكون الجلي والحق صفة كاشفة وتينا للقطعي والقطعي فيكون حاصل التقسيم

منها حاتم قال ومما طه امر ان (٦) (ق) التبيين بالادنى على الاعلى او بالثنى على ما ياتيه اما الاعلى فهو ان
 على جلى ان الحق على طريق تعين مناطه وظنى حتى ان اختلفت فقدم قال ان قيل اختلفت في هذه المسئلة على فقه
 مبرز في طريق الحق بعينه ان طه الادلة فكيف يكون مفهوما نحو ما ومناط قطعا صالحا لاثبات ما يندرج بالثبوت

اجيب بما سلف ان معنى لقوته عدم توقف فهم مناطه على مقد مشروقة لا فهم كل احدى ومعنى قطعية قطعية فهو مبني
لغة بالمعنى المذكور كالجانبية من سؤال الاعرابي لاقطعية دليل مناطية ولا قطعية تعدى الحكم الى المحقق ولا قطعية كونه اعلى
او مساويا اقول فيه بحث اما اولافلان تقسيمه الى القطعي **٨٢** والظني غير مستقيم لما عرفت ان عدم

انها جلي وخفي على ما اختاره المصنف فيما سبق فحينئذ لا مخالفة بين كلامي بعض
الافاضل (قوله قد اختار انهما) الظاهر ان الضمير راجع الى قسمي الدلالة
لا الى العبارة والاشارة كما في مثلها لكن في قوله على الاطلاق ركائكة ولوقال انهما
على الاطلاق تفيد القطع بافراد الضمير ولفظ تفيد لكان اولى (قوله لا يكون
المناط قطعية) فيه ان اراد لا تكون مفهومته قطعية فاللازمة ممنوعة
اذ لا يلزم من عدم كون دليل المناطية قطعية عدم كون مفهومته لغة قطعية
لجواز ان لا يكون الشيء ثابتا بديل قطعي ويكون مفهومه لغة قطعية وان اراد
لا يكون قطعية بمعنى لا يثبت بديل قطعي فاللازمة مسلمة وبطلان اللازم بموجب
(قوله لم يصح قوله اولاه) فيه ان عدم كون تعدى الحكم الى المحقق قطعية
لا يستلزم عدم صحة القول المذكور اولان الايجاب صفة الموجب والتعدي الى
المحقق صفة الحكم الموجب والحكم يكون الايجاب قطعية لا يستلزم الحكم بكون
التعدي قطعية ايضا وان استلزم قطعية الايجاب قطعية التعدي في نفسه معنى
قوله والاقطعية تصدي الحكم ليس المقصود الحكم بقطعية تعدى الحكم بل
المقصود بيان قطعية الايجاب الدال بدلالته (قوله او المقيدة) اي بكونها من الرجل
وبالجماع لامن المرأة والاكل والشرب (قوله نص ورد في الخطباء) وهو
قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتم برقة اوجب الشافعي بدلالة هذا النص
بالكفارة في القتل العمد لانها لما وجبت في الخطاء مع وجود العذر المسقط فيه
ففي العمد مع عدم ذلك العذر اولى كما اوجبه في بين القموس الخاقا لها بالبين
المنعقدة حين كونه جائزا فيها فان الكفارة لما كانت واجبة في المنعقدة اذا
صارت كاذبة بالخط فلان يجب في القموس وهي كاذبة في الاصل كان اولى
لقيام معنى النص مع الزيادة فلنا ما ذكرتم وان دل على مدعا لم يكن عندنا
ما ينفيه وذلك لان الكفارة عبادة شبيهة بالعقوبة فلا يجب الاسباب دائريين
الخطر والاباحة اما الصغرى فلانها تنادي بالصوم وتكفر الذنوب فلا تخلو عن
معنى العبادة واما الكبرى فلان ثبوت الاثم انما هو على وفق المؤثر في كان السبب
مستملا على جهة حظر وابطاح امكن اضافة العبادة الى جهة الاباحة وازدادة
العقوبة الى جهة الخطر والقنل العمد والبين القموس محظور محض كانا
والسرفه فلا يصلحان سببا للكفارة كالمباح المحض لا يصح سببا للكفارة كالقتل
بحق مع رجاء معنى العبادة في الكفارة فلان لا يصلح المحظور المحض اولى واما
الخطاء فدائر بين الخطر والاباحة لانه من حيث الصورة رعى الى صدادا الى

القطعية بموجبها الى الاجتهاد واما
ثانيا فلانه مخالف لما قال اولاه حكم الدال
بدلالته ايجاب الحكم قطعية مثلها
فان هذا القائل قد اختار انهما على
الاطلاق يفيدان القطع واما ثالثا فلان
دليل المناطية اذا لم يكن قطعية لا يكون
المناط قطعية فان قطعية الحكم تابعة
لقطعية الدليل ولا شك ان المراد بالمناط
ليس نفس العلة بل وصف المناطية
واما اربعا فان تعدى الحكم الى المحقق
اذا لم يكن قطعية لم يصح قوله اولا
وحكم الدال بدلالته ايجاب الحكم
قطعية فان المراد بالحكم بمحكم الفرع
لا يقال الظن من اخلا فهم في ان
طريق فهم المناط الى اى شئ يفضى
مثلا الظن في مورد حديث الاعرابي
من الاختلاف في ان طريق فهم المناط
يفضى الى انه الجانبية المطلقة او المقيدة
لاننا نقول الظن الناشئ من الاختلاف
انما هو بالنظر الى غير المستدلين كما لا يخفى
وليس الكلام فيه وانما هو في الظن
بالنظر الى المستدل وذلك لا يفيده
فالصواب ان يترك التقسيم الى القطعي
والظني ويقال في جواب السؤال ابتداء
اشباه الفهم في المسائل الجزئية لثباتي
قطعية الاصل بل اشتباهه في الاصل
لا ثباتها ايضا ظن الشافعي قد اشبه
عليه قطعية العام قبل التخصيص
ولم يضر ذلك بقطعيته عندنا وسره

ان الاحتمال اذا لم ينشأ عن الدليل لا يعاير به كما سبق غير مرة فكل مسألة ادعى فيها احد المجتهدين دلالة
النص فهي عند قطعية والاحتمال الذي اعتبره غيره ليس بنشأ عند عن الدليل فلا ينافي القطعية ثم ان الدلالة وان كانت
مقتضية للاقطع كالاشارة (لكنها دون الاشارة) عند المعارضة فالثابت بالاشارة يقدم على الثابت بها لا

الاشارة بالنظم والمعنى وفي الدلالة المعنى فقط ففي النظم ساءا عن المعارض مثاله ثبوت الكفارة في الفعل العمد بدلالة نص
بدني الخطاء فعارضه قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم حيث جعل كل جزاؤه جهنم فيكون اشارة الى
في الكفارة فرجحت على الدلالة فان قيل (٨٣) المراد جزاء الآخرة والالكان فيه اشارة الى نفي القصاص اوجب بان

القصاص جزاء المحل من وجه واحد والاشارة
المضاف الى الفاعل هو جزء فعله
في كل وجه ولو سلم فالقصاص يجب
بمباراة النص الواردة فيه (لو منع
تخصيصها) بلا اتفاق بينهم اختلفوا
في سبب الامتناع (قبل الحكم بوجوبها)
لان العموم والخصوص من احوال
الافعال فانما لم يتم لم يخص لان
التخصيص فرع العموم (وقيل) لان
ليس من خواص الالفاظ بل يجري
في المعاني ايضا فامتناع تخصيص
الدلالة ليس لعدم هو مهيأ لان لا
انه (انما ثبت) معنى النص (عله) الحكم
(لا يحتمل ان لا يكون) ذلك المعنى
(عله) في بعض الصور لان المعنى
شيء واحد لا تعدد فيه اصلا فلو قلنا
بالتخصيص لا يكون علة لهذا الحكم
في بعض الصور فيلزم كونه علة حكم
وغيره له وهو محال (واما الدال
بالقضاء) الاقتضاء الطلب يقال
اقتضت السدين ابي طلبة ومعنى
المقتضى مقتضى لان النص بطله كما
سيظهر (فادل على اللازم) هذا يتناول
السلالة والمحدوف وبعض صور العبارة
والاشارة (الحجاج اليه) خرج به الدلالة
وبعض صور العبارة والاشارة (مما)
خرج به الباقي فانطبق الحكم على المحدود
وهذا القيد مما يقتضيه فخر الاسلام
وسمى المتمدن وصير الاسلام وصالحه

كافر وهو مباح وباعتبار تركة التائب هو محظور لانه اصاب آدميا محظورا
معصوما وكذلك البين المعقودة مشروعة لان فيها تعظيم الله تعالى وهو مندوب
اليه الا انها تأخذ معنى الخطر باعتبار الحث فيصلحان ميسرا للكفارة (قوله
اجيب بان القصاص) يعني ان المراد ليس جزاء الآخرة فقط بل كل الجزاء
ولا يضر لزوم نفي القصاص لان المراد جزاء الفعل لا جزاء المحل وكل جزاء
فعله جهنم لا غير ولو سلم ذلك فالقصاص خارج بالعبارة (قوله الاقتضاء
الطلب) اعلم ان الاقتضاء يقتضي مقتضاها ومقتضى وحكما ثابتا بالمقتضى
فالكلال الذي لا يصح الا بالزيادة المعنى اعتق عبدك عن بالف مقتضى وطلبه
للا زيادة ودلالته عليه هو الاقتضاء وتلك الزيادة هو مقتضى وهو البيع ههنا
وما ثبت به حكم مقتضى اسم مفعول وهو يحكمه حكم مقتضى اسم فاعل لان
المقتضى مستلزم لحكمه والمقتضى مستلزم للمقتضى ولازم اللازم لازم لحكم
المقتضى حكم مقتضى فصار الثابت بالمقتضى غير ثابت بالثابت بالنص
فلا يعارضه القياس والثابت به يساوي الثابت بالنص لا يصح الجارضة فان
الشابث بالنص او بالاشارة او بدلالته اقوى من الثابت به لانه ثابت بالنظم
او بالمعنى القوي لا الضعيف والمقتضى ثابت ضرورة صحة الكلام والضروري
لا يعارضه غيره كما سيصرح به (قوله وبعض صور العبارة والاشارة) اعني
الدال بالدلالة التضمنية والالتزامية في كل من العبارة والاشارة لان الجزاء
لازم ايضا لانه لازم داخل والظاهر تخصيصه بصورة الالتزامية فقط على ما دل
عليه قوله المحتاج اليه (قوله خرج به الدلالة وبعض صور العبارة والاشارة)
لان اللازم فيها لما كان مؤخر الم يكن محتاجا اليه (قوله خرج به الباقي)
اعني المحذوف (قوله لانه يحتاج الى القبول) اي مع ان القبول ليس بشرط
فيما ثبت بالاقتضاء لعدم الضرورة فيه والضمير في لانه راجع الى تقدير صاحب
التوضيح وتوجه الامتناع انما هو بالبيع ثم كونه وكيلاه في الاعتناق
وقالت يقتضي تملكه ولا يملك بدون القبول (قوله وانما يحتاج اليه اذا كان
المفطور) لان البيع حينئذ مذكور قصدنا فيحتاج الى القبول (قوله ليحقق
في هذا البيع عدم القبول) الاولى ان يقول ثلاثتهم لزوم القبول كما في تقدير
الامام البرغري لان التقدير في الاقتضاء عدم لزوم القبول لازوم عدم القبول
(قوله والتحقق) هذا توجيه ثالث (قوله ميبعا مني) الانسب ان يقول بانها
منى حال من الفاعل ايضا فانه لم يعهد ان يقدر المصنف في مثله على صيغة التمسك

بزمان وذهب اكثر الاصوليين من اصحابنا المتقدمين واصحابنا الشافعي وغيرهم الى ان المحدوف من باب المحظوظ وفهموه
لانه باللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه او صحته الشرعية او العقلية وسيا في لهذا زيادة بيان ان شاء الله تعالى
كاعتق صدك عنى بالف) فان هذا الكلام (بقتضى البيع ضرورة) اي لضرورة صحة العتق فان اعتناق عبدك

بطريق النيابة عن الغير لا يجوز الابتليكه له فصار كانه حال بيع عبدك عني بالف وكن وكلي في الاعناق كذا في التوضيح قيل
هذا التقدير ليس بمستقيم لانه يحتاج الى القول ﴿٨٤﴾ ورد بالنوع وبما يحتاج اليه اذا كان الملفوظ هو هذا القول

فكأنه اختار هذا التقدير ليحقق
في هذا البيع عدم القبول بخلاف ما ذكره
الامام البرغري من ان الامر كانه حال
اشترته منك فاعتقه عني والمأمور حين
حال اعتقه فكأنه قال بعتك منك فاعتقه
هكذا فانه يشتمل على الابحباب والقبول
فعم هذا التقدير احسن من جهة انه
يجعل عني متعلقا باعتقه على معنى اعتقه
تابعي ووكيلا لاصلة للبيع اذ لا يقال
بعتك منك بل منك والتحقيق ان عني
حال من القاعل وبالف متعلق باعتقه
على نصيبه معنى البيع كانه قال اعتقه
حتى ميسا عني بالف كذا في التلويح
اقول في التحقيق بحث لان البيع حيث
ثبت بطريق التضمن وهو غير الاقضاء
الذي كلاً منا فيه لانه امر شرعي كما
عرفت والتضمن لغوي واوعم كاهو
رأي البعض لا يستقيم لان الصحة
اللفظية غير الصحة العقلية ولو جعلت
اعم لا يستقيم ايضا لان المقضي يجب
ان يكون لازما مقدما بخلاف المضمن
وعلى تقدير تسليم الاتحاد بينهما
لا يستقيم التضمن الذي ذكره لان الحرف
بالتذكور يجب ان يكون صلة للفعل
المذكور ولا يخفى ان الباء ليست صلة للبيع
لها المقابلة ونسبتها الى البيع والعق
سواء فالوجه ان يقدر هكذا بيع عبدك
حتى بالف ثم اعتقه تابعا عني قلبا هل
واذا ثبت البيع بطريق الضرورة (فلا

المفعول قوله لانه امر شرعي) اي الاقضاء امر شرعي والتضمن لغوي فلا يشمله
ولو عمده من الشرعي على ما هو رأي اكثر الاصولين فلا يشتمل التضمن ايضا
لانه صحة لفظية والاقضاء على تقدير نعيمه يشمل الصحة العقلية على ما تقدم
فلا يشتمل اللفظية ايضا ولو جعلناه اعم من العقلية ايضا لا يستقيم ايضا لان
المقضي يجب ان يكون لازما مقدما بخلاف المضمن فانه لازم مؤخر ولو سلم انه
لازم مقدم فلا يستقيم ايضا لان الحرف المذكور يجب ان يكون للفعل المذكور
في التضمن ولا يخفى عليك ان الباء لا تصلح صلة للبيع فانها المقابلة ونسبتها
الى البيع والعق سواء (قوله قلبا مل) اشارة الى ان ما ورد على تقدير صاحب
التوضيح وارد على هذا التقدير ايضا والجواب الجواب (قوله واذا ثبت البيع
بطريق الضرورة) يعني ان البيع لما كان موقفا فاقبله وشرطا للعق وبالله كان
ثبت بشروط العقق لنعيته له لا بشروط نفسه فان الشيء اذا ثبت ضرورية وتبعها
لغيره تعتبر شرائط التبوع في ثبوته اظهارة للتبعية كما في صلاة العبد والمرأة
والجندی في الشتر فانهم يصيرون حقيين في المقتضى بنية المولى والزوج والامير
في موضع البتة لكونها اقبالا لشرائط نفسه فعلى هذا لا يثبت مع البيع في المثال
المذكور شروطه التي تحتل السقوط لعدم الضرورية في ثبوتها لانه لم يعتبر فيه
شرائط نفسه حتى يثبت بجميع شرائطه المعتبرة في وجوده حتى لا يشترط فيه
قبول من امر ولا يثبت خيار الرؤية والعيب ولكن يعتبر منه اهلية الاعناق
حتى لو كان صليها فلا اذله المولى في التصرفات لم يجز منه البيع بهذا الكلام
اعدم اهليته للاعناق والبيع لم يثبت الا بطلان الاعناق فان قيل لانسل انه ثبت
فيه شرط للاعناق وكان معتبرا بشرطه بل ثبت بشرطه نفسه لان شرط
صدوره عن الاهل مضافا الى محله عن ولاية شرعية ولا احتلال في شيء من
ذلك والقبول ليس بشرط بل هو ركن له ولا نسلم سقوطه ههنا لان الشيء اذا ثبت
ثبت بجميع لوازمه وقد ثبت البيع مقضي فثبت لازمه ايضا وهو القبول تقديره
والا لزم الخلف لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم وقد فرضنا وجوده
هذا خلف قلنا ان المراد بالشرط ههنا ما هو التوقف عليه اعم من ان يكون
مسمى بالشرط او بالركن مجازا ولا نسلم ان القبول ركن البيع كيف وقد
ينفك عنه كما في البيع بالتعاطي ولو سلم ذلك لكنه ركن اختياري اعتبره الشرع
فجاز ان يعتبر عدمه في ضمن الاتلاف فان القبول والعرض بقيد في محل بقاء
المالك للممكن من الانتفاع بمنافع المالك واما في محل الاتلاف اعني العقق فليس

يثبت معه) اي مع البيع (شروط تحتل السقوط) لان ما ثبت بالضرورة بقدر بقدرها فلا يشترط
القبول ولا يثبت خيار الرؤية والعيب نعم يعتبر في الامر اهلية الاعناق حتى لو كان صليها فاعلا ان له المولى
في التصرفات لم يجز منه البيع بهذا الكلام

بمفيد فإذا انتفت فأنته انتنى اعتباره فيسقط (قوله ولذا) أي ولاجل ان البيع
في الصورة المذكورة ثبت شرط العتق قال ابو يوسف والشافعي لو قال اعتق
عبدك عن بغير شيء صح الامر ووقع العتق عن الأمر بآيات الملك بطريق
الهيئة ويسقط عنه القبض الواجب في الهيئة لان الملك بالهيئة ثابت باقتضاء
الاعتاق فبغير بشرطه لا شروط نفسها والقبض انفس من شروط الاعتاق
فيسقط ههنا كما يسقط القبول في البيع بل هو اولى منه بالسقوط لان القبول
ركن في البيع والقبض شرط في الهيئة فان قيل لانسل اولوية احتمال الشرط
للسقوط من الركن لان كل واحد منهما في استلزام انتفاء شيء آخر مثل
الاخر في ان الاولوية في هذا المقصود يحصل بالساواة ابطوع ذلك لاشك ان
اعتبار انتفاء الشيء بانتفاء ذاته اقوى من انتفائه بانتفاء الخارج وفي كون
القبول ركنا في البيع نظر كما تقدم (قوله لكننا نقول) شروع في جواب الامامين
لابي يوسف حاصله ان قبض القبض في الهيئة على القبول في البيع في جواز
السقوط عند الاقتضاء فاسيد لان القبول مما يحتمل السقوط كما في البيع بالتعاطي
بخلاف القبض في الهيئة لعدم قبول السقوط اصلا لقوله عليه السلام لا فسخ
الهيئة الا مقبوضا ولا لام تجد هبة تعبد الملك بدون القبض في غير الاقتضاء
حتى يجوز مثله فيه ايضا بخلاف القبض في البيع الفاسد فانه لو كان شرطا فيه
في اعادة الملك لكانه يحتمل السقوط حتى يقع العتق عن الأمر فيما اذا قال
اعتقه عنى بالف ورطل من التحريم لان القبض في البيع الفاسد ليس بشرط اصلي
بليل ان الصحيح يعمل بدونه والفاسد لمحق به لا اصل نفسه فيتمثل السقوط
نظرا الى اصله بخلاف الهيئة فان القبض فيها شرط اصلي لا يعمل هي الابه
فلا يحتمل السقوط فلا تصح الهيئة بدونه ويقع العتق عن الأمر في الصورة
المذكورة فان قيل سلنا انه لا يحتمل السقوط ولا نسلم انه ساقط في الصورة
المذكورة لجواز ان يثبت تقدير انصرف مالية العبد الى نفسه باعتاقه فصار كانه
مثله هبة الشيء ممن هو في يده فانه لا حاجة الى تجد بد القبض ورفقة العبد
في يده وبالاقتاق استغنى عن تجديده القبض فاذا ثبت القبض فقد راجحت الهيئة
ووقع العتق عن الأمر قلنا ان رفقة العبد بحكم العتق تنقلب على ملك المولى
فقد المولى لانه في يده او بد العبد لان يده معتبر شرطا ايضا حتى لم يكن المولى
اصبر ما اودعه عليه والرفقة المتلفة غير مخصوصة للأمر ولا العتق
لم يحصل في يد احد مما عتق ولا هي مما يحتمل القبض لانها لا تملك

ولذا قال ابو يوسف رحمه الله لو قال
اعتق عبدك عن بغير شيء انه يصح
عن الأمر ونسخت الهيئة من القبض
وهو الشرط كما يستغنى البيع عنه من
القبول وهو ركن فيه لكننا نقول انما يسقط
ما يحتمل السقوط والقبول في البيع مما
يحتمل كما في التعاطي لا القبض في الهيئة
الا لا توجد هبة لوجب الملك بدون
القبض في الصورة المذكورة يقع العتق
عن الأمر لا عن الأمر (وهو كما
الاقتضاء) ثابت يعني ان الاستدلال به
من جهة الاستدلال ان الصحيح
(خلافا لفر)

يقال ان القضي وجد تقديرا لصرف ماله العبد الى نفسه كهيئة الشيء ممن هو
 في يده (قوله لا يقول بالاستدلال به) بل الاستدلال محصور عند في العسارة
 والاشارة والدلالة والعنى في الصورة المذكورة يقع عن المأمور عنه لاعتق
 الامر سواء بطريق البيع او الهبة صرح المأمور بالبيع او لم يصرح لعدم صحة
 الاستدلال بالاقتضاء واستدل عليه بان امره بالاعتناق فاستدلالا لضافته الى عبد
 غيره ولا يجوز اختصار التملك لان الاختصار لتصحيح المصريح لا لابطاله ولو اضمح
 التملك ههنا صار مقفعا عبد الامر لا عبد نفسه وذلك غير مأمور قلنا صرح الامر
 لانه صدر من اهله ووقع في محله وامكن تصحيحه بآيات شرط فيجب اثباته فيلحق
 الامر باعتناق عبده لا عبد غيره ومعناه اعتق عبدك الذي هو لك في الحال عند
 بيعك لي اياه وكالذات عني (قوله خلافا للشافعي) حيث قال المقتضي يجوز فيه
 العموم لان الثابت به كالثابت بالنص فيجوز فيه العموم كما في النص قال
 في التقرير لاختلاف العلماء في جواز عموم المقتضي فذهب الشافعي الى جواز
 وعلمنا اننا الى عدم جوازه وبحل الخلاف فيما اذا كانت صحته موقوفة على تقدير
 امر وامكن تقدير امور يستقيم الكلام بكل منهما كما اذا قال طلقك ونوى الثلاث
 فان هذه الصيغة في اللغة لا لخبر عن طلاق موجود في الماضي ولم يوجد قبل
 فكان كذبا غير ان الطلاق بها يقع شرعا ضرورة تصحيح اللفظه وهي تندفع
 بواحدة فلا حاجة الى الزيادة فلتعقوبته فلا تصحبة الثلاث عندنا اذ لا عموم
 للمقتضي حتى يقبل التخصيص بالنية فلا يقع رادها على الواحد خلافا للشافعي
 فانه تصحبة الثلاث عند جواز عموم المقتضي عندنا فيقبل التخصيص بالنية
 واما اذا تعين تقدير بدليل كان عمله في العموم والخصوص كعمله مظهرا
 بلا خلاف كما اذا قال جماعة اعتقوا عبيدكم عني بالف درهم فانه يقتضي بيعوا
 عبيدكم وهو عام لا محالة انتهى فعمل منه ان ما ذكره بقوله فاذا وجدت تقديرات
 متعددة الى قوله لان مدلول اللفظ لا ينفك عنه ليس كما ينبغي اذ ليس فيه بيان
 خلاف الشافعي في عموم المقتضي بل فيه بيان عدم عمومه عند الشافعي ايضا
 ولعله اخذه من التلويح لانه مذكور فيه بعينه لكن هذا لا يرد على التلويح لانه
 لم يذكره لبيان خلاف الشافعي بل قال وقد ينسب القول بعموم المقتضي الى
 الشافعي يعني في المشهور ثم اراد ان يبين تحقيق القول من الشافعي فقال وتحقيق
 ذلك ان المقتضي عند ما يتوقف صدقه الى آخر ما ذكره الشارح بعينه يعني
 ان الشافعي في عموم المقتضي قولين مشهورين وتحقيق القول المشهور وعمومه والتحقيق

قوله لا يقول بالاستدلال به (بلا عموم)
 حال من الضمير في ثابت اي ملتصقا بذلك
 الاقتضاء الثابت بعدم عموم المقتضي
 على لفظ اسم المفعول يعني ان اللازم
 التقديم الذي اقتضاه الكلام تصحيحه
 اذا كان يتحقق افراد لا يجوز اثبات
 جميعها بطريق العموم (خلافا للشافعي)
 فان المقتضي على لفظ اسم الفاعل عنده
 ما يتوقف صدقه او صحته شرعا وعقلا
 او لغة على تقدير وهو المقتضي
 اسم المفعول فاذا وجد تقديرات متعددة
 يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا
 عموم له عنده ايضا يعني انه لا يصح
 تقدير الجميع بل بقدر واحد بدليل فان
 لم يوجد دليل معين لاحدها كان بمنزلة
 المحمل ثم اذا تعين بدليل فهو كما المذكور
 لان المذكور والمقدر سواء في افادة المعنى

عدمه كما قالت الحنفية وبديل عليه ما ذكره في الكشف حيث قال ورأيت في بعض كتب الشافعية انه متى دل العقل والشرع على اضرار شيء في كلام صابغة له عن الكذب ونحوها ولمه تقديرات يستقيم الكلام بايها كان لا يجوز اضرار الكلام وهو المراد بقولنا للمقتضى لا عموم له اما اذا تعين احد تلك التقديرات بدليل كان كظهوره في العموم والخصوص حتى او كان مظهره عاما كان مقدره كذلك وكذا لو كان خاصا انتهى فليتا مل (قوله فان كان) اي كان المذكور من صيغ العموم فالمقدر عام ايضا للاستواء بينهما كما اذا قال لجامعة اعتقوا عبيدكم عنى بالغ فانه يقتضى بيعوا عبيدكم وهو عام والاى وان لم يكن المذكور من صيغ الخصوص فالمقدر خاص ايضا (قوله ويكون اثباته) في المقدر (قوله وفرق ما بين العموم والمقتضى) يعنى ان المقتضى في المثال المذكور نفس العموم ولا نزاع في جوازه وانما النزاع في عموم المقتضى ولم يثبت بعد (قوله الى الدعوى الاولى) وهو قوله ولا يثبت معه شروط تحتمل السقوط (قوله ولذا كان رجعا) فان قيل لو قال لعنته في العدة اعتدى نأوبا الطلاق يقع رجعا ايضا مع انه لا ضرورة فيه لان الامر المذكور صحيح بدون اعتدائهم الطلاق عليه لقيام العدة اجب بانه لا اثر لقيام العدة في تصحيح ذلك الامر لان موجب ان يجب عليها اعتداد بهذا الامر وله اثر في ايجابه ووجوب هذه العدة قد كان ثابتا قبله فلا يمكن ان يضاف اليه بل انما يصح هذا الامر بجعله مستفاد من الطلاق عند ان الغنى لا يجعل الطلاق مقدا ما عليه بطريق الاقتضاء لانه لو قدم عليه اقتضاء لزم ان لا يجب عليها شيء سوى تخم تلك العدة مع انه يصح عليها طلاق آخر (قوله والثلاث فوق الضرورة) اي الواحدة وكذا الباقى فوق الرجعى (قوله بل بطريق المجاز) اي يجعل اعتدى مستعمرا للطلاق لا يجعل الطلاق مقدا ما عليه اقتضاء لعدم لزوم العدة لغير الموطوءة (قوله بل بطريق المجاز) اي ذكر الملزوم واردة الا لزم فيكون عبارة لا اقتضاء (قوله وتبطل ايضا اثبات الثلاث) خلافا للشافعية فانه يقول ان قوله انت طالق يقتضى طلاقا والمقتضى بمثله المخصوص عليه ففعل ثبت الثلاث كما لو قال انت طالق طلاقا اذ قال لها طلق نفسك ونوى الثلاث ولو لم يجعل النعميم لما صح الحاق الثلاث به في قوله انت طالق ثلاثا فانه منصوب على التفسير والتفسير انما يكون بيان المحتمل للفظ ولثاته نوى ما لا يحتمل اقله فلفظ نيته كما لو قال هي ونوى في الطلاق وهذا لان المذكور وهو قوله طالق نعمت المرأة لاسم الطلاق فلا يدل على الاعلى انصاف المرأة بالطلاق الذى ليس محلا لنية الثلاث لاعلى

فان كان من صيغ العموم فعام والافلا فلي هذا يكون العموم صفة اللفظ ويكون اثباته ضروريا لان مدلول اللفظ لا ينشك عنه وانما قلنا بعد عموم المقتضى (لانه) اي المقتضى اسم مفعول (ضرورى) صير اليه تحميلا للينطوي والضرورة ترتفع باثبات فرد فلا دلالة على اثبات ما وراءه فيبقى على عدمه الاصلى بمزائه السكون عنه (و) لان (العموم للفظ) اي يخص به لا يوجد في المعنى كما سبق والمقتضى معنى لا لفظ فلا يوجد فيه العموم فان قيل اذا قيل ائقني عبيدك عنى ابكذا يثبت بيع كل من عبيده اقتضاء قلنا العموم الثابت به نفس المقتضى وفرق ما بين العموم والمقتضى وعموم المقتضى بين هذا وذاك ان تصرف الدليل الاول الى الدعوى الاولى والثاني الى الثانية (فيبطل نية الثلاث في اعتدى الموطوءة) هذا شروع في فروع عدم العموم وانما بطلت لان الطلاق وقع مقتضى الامر بالاخذ بالضرورة تنذفع به والثلاث فوق الضرورة وانما قيد بالموطوءة لان غيرها لا تطلق بالاقتضاء بل بطريق المجاز (و) تبطل ايضا نية الثلاث (في انت طالق) فانه يدل بحسب اللغة على انصاف المرأة بالطلاق الذى ليس محلا لنية الثلاث لاعلى ثبوت

الطلاق من الرجل بطريق الانشاء الذى هو محمل اثباتها

ثبوت الطلاق من الرجل بطريق الإنشاء الذي هو بنية الثلاث ائني التطلق
 وانه ثبت ذلك شرعا ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على
 تطلق الزوج اياها فيكون ثابتا اقتضاء فيقدر بقدر الضرورة وهو الواحد الرجعي
 ولا يتعدى غيره لعدم عموم المقضي لكونه ضروريا ولان التطلق ليس بمفوض
 فلا يتصف بالعموم لان العموم من خواص المفوض والمتاصل ان كلامه
 مشتمل على مذكور ومقدر والمذكور ليس محلا للنية والمقدر يصلح محلا لها
 ولا يصلح بنية العموم لكونه ضروريا (قوله فصارت دلالة على هذا المصدر
 اقتضاء لالفة) فلا عموم له حتى تصبح بنية الثلاث تخصيص العموم قيل
 ان هذا وان صح اطلاق المقضي عليه لالفة الا انه ليس بمقضي اصطلاحا لان
 المقضي الاصطلاحي هو اللازم الخارج التقدم الذي يتوقف عليه صحة
 الكلام والمصدر المذكور اى التطلق ليس بخارج عن مدلول طلقك فلا يكون
 مقضي اجيب بان الاشارة في هذا المصدر الى المصدر الحادث في الحال وهذا
 المقيد خارج عن مدلول الفعل الماضي وفيه بحث لان المقضي امر ضروري
 يصار اليه ليكون النصوص عليه مفيدا للحكم وههنا اثبات الطلاق من
 قبلي المتكلم في الحال لا يجعل طلقك مفيدا للحكم اذ لا يمكن جعل المرأة مطلقة
 في الزمان الماضي على ما هو النصوص عليه في طلقك اللهم الا ان يقال المراد
 من النصوص عليه اعم من المطابق والتضخي وههنا المعنى التضخي اعني وقوع
 الطلاق يتوقف على طلاق من جالت المتكلم اى التطلق في الحال وبالجملة ان
 المقضي لا يلزم للمطابق فقط بل يجوز لغيره ايضا ان يقع وقوع الطلاق بطريق
 الاقتضاء في طلقك هو المشهور والمفهوم من الهداية ان من قبل المصلح
 بطريق ذكره للزوم واردة اللازم فان وقوع الطلاق في الماضي يلزمه الوقوع
 في الحال اى في زمان التكلم فيكون عبارة لا اقتضاء (قوله فان قيل)
 الظاهر انه معارضة ويمكن جعله مناقضة حاصلة ان نحو طلقك وانت طالق
 من صيغ العقود خرجت عن الاخبارية الى الانشائية شرعا فلا يثبت بها
 الطلاق اقتضاء لان المقضي في اصطلاحهم هو اللازم المقدم وههنا ليس كذلك
 لان الطلاق ثبت بهذا اللفظ لاقبله لكونه انشاء فيكون ثبوته متأخرا عنه
 لا متقدما عليه فيكون من باب العبارة وانما يثبت اقتضاء لو كانت باقية على
 اخباريتها (قوله حيث لا يقع شيء) لا يمكن جعله على قصد الاخبار عن الطلاق
 الواقع على المطلقة ثلاثا او دونها في العدة او بعدها (قوله وليس معنى هذا)

وانما ذلك امر شرعي ثبت ضرورة ان
 اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا
 على تطلق الزوج اياها فيكون ثابتا
 بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر
 الضرورة والمتاصل ان ما يفهم لفة
 ليس محلا للنية وما هو محل اياها
 لا يثبت لفة بل اقتضاء بنافي العموم
 (و) كذا تبطل بنية الثلاث (في طلقك)
 فانه وان دل لفة على مصدر قابل
 اية العموم لكنه مصدر ماض لاحداث
 في الحال فكان ينبغي ان يلفظ لا تنفاه
 الطلاق في الماضي لكن الشرع اثبت
 تصحيح هذا الكلام طلاقا من قبل
 المتكلم في الحال وجعله انشاء للتطلق
 فصارت دلالة على هذا المصدر
 اقتضاء لالفة فان قيل صيغ العقود
 خرجت عن الاخبارية الى الانشائية
 وما ذكرته مبنى على الاخبارية قلنا
 ليس معنى خروجها الى الانشائية
 ان لا يثبت جهة الاخبارية اصلا والا
 لما حل حال انشائها واخباريتها
 اذا امكنت كقوله المطلقة والنكوح
 احد بكفا طالق حيث لا يقع شيء فاذا
 ثبت تلك الجهة صح معنى الاقتضاء
 وليس بمعنى بقاها كون تلك الصيغ
 اخباريات محض حتى يرد اولاه
 لا يصح هذه الصيغ الحكم بنفسه
 خارجا عن الاصل لا يدل على بيع آخر
 غير البيع الذي يقع به ولا معنى للانشائية
 الا هذا وثانيا ان خاصة الاخبار اعني
 احتمال الصدق والكذب لا توجد فيها

هذا روي على التلويح فليراجع (قوله لا قطع بخطته من يحكم عليها بأحد هما
 لا معنى صدق الخبر عبارة عن موافقة نسبه الطلاق نسبة الذهنية المدلول
 عليها وكذبه عبارة عن عدم موافقتها لها وليس لذلك الصريح نسبة خارجية حتى
 يتصور احتمال موافقتها لها وعدم موافقتها لها (قوله ولا يضاف) حاصله انها
 لو كانت خبر الماصح قصد انشاء طلاق ثان فيم اذا قالها المطلق الى جهة في عدتها
 بل يكون اخبارا عن الطلاق السابق لكن يصح قصده بالانطلاق (قوله طلق
 نفسك) شروع في بيان الفرق بينه وبين طلقك وانت طالق حيث صحت فيه
 الثلاث فيه دون طلقك وانت طالق مع ان كلا منهما يليل على المصدر لانه ووجه
 الفرق ان المصدر في طلق نفسك ثابت لانه فيحصل العموم اما الصغرى فلانه
 مختص من افعلى طلاقا من غير ان يتوقف على مصدر من جهة التكلم معارف
 المدلول الفعل لانه اطلب الطلاق في المستقبل كسائر الاوامر فان قوله اكتب
 مختص من اطلب منك كتابة واذا كان كذلك فلا يتوقف الا على تصور وجوده
 كيلا يلزم طلب المجهول لانه محال فيكون الطلاق الثابت هو نفس مصدر
 الفعل لا معارف له فيكون ثابتا لا يتوقف لا اقتضاء بخلاف طلقك وانت طالق فان
 الثابت بها ليس نفس مصدر الفعل والمستثنى لانقضاء الطلاق في الماضي
 الثابت بها ما اثبتته الشرع لضروره التبعيه فيكون اقتضاءه ان قبل ان مصدر
 الفعل هو التطبيق لا الطلاق فيكون الثابت لانه هو التطبيق لا الطلاق في ثبوت
 التطبيق لانه يستلزم ثبوت الطلاق لانه لازمه فان قيل فلي فعل هذا يلزم ان
 يكون ثبوت الطلاق بطريق اقتضاء لا بطريق التبعيه فثابت هذا اقتضاء لغوي
 لا ظاهري ولا يضر واما الكبرى فلان ثابت لانه يكون مقدرا والمقدور كاللفظ
 فيصاحبه الصافه باوصاف اللفظ من العموم والخصوص والحقيقة المجاز فيحصل
 العموم وان لم يكن عاما في الحقيقة بل على ان المصدر الثابت لانه في ضمن الفعل
 مما يدل على الماهية من حيث هي دون الافراد لانه لا يلف في الفعل على الفرد
 الا على ما على مجرد الماهية مع الزمان فلا يكون عاما ليكن محتمل العموم لان
 الماهية من حيث هي هي فتمثل ان توجد في ضمن كل من الفرد الحقيقي والحكمي
 فاذا حصل العموم يصح حمله على الاقل وهو موجه وعلى الكل اعني الثلاث
 وهو محتمل لا محذور لان الثلاث في الطلاق واحد اعتبارا بخلاف الاثنين لانه
 عدد محض فلا يحتمل اللفظ (قوله لان الطلاق اسم آه) دفع للمتنوعين في اللفظ
 اما كيف يصح حمله على الاقل وعلى الكل وحاصل الدفوع ان الطلاق

القطع بخطته من يحكم عليها بأحد هما
 والثالث لو كان طلقا انصارا لكان ماضيا
 فلم يقتل التعليق أصلا لانه توقف
 امر على آخر واما ان كل احد
 يفرق فيما اذا قال للرجعة انت طالق
 بين ما اذا قصد انشاء طلاق ثان وبين
 ما اذا اراد الاجازة عن الطلاق السابق
 (بخلاف طلق نفسك) فانه مختص
 من افعلى طلاقا من غير ان يتوقف
 على مصدر معارف له ثابت في ضمن الفعل
 لانه لطلب الطلاق في المستقبل
 فلا يتوقف الا على تصور وجوده
 فيكون الطلاق الثابت به هو نفس
 مصدر الفعل فيكون ثابتا لانه لا اقتضاء
 فيكون كاللفظ فيصاحبه حمله على
 الاقل وعلى الكل وان لم يكن عاما لان
 الطلاق اسم دال على الواحد حقيقة
 او حكما وهو المجموع والاولى الموجب
 والثاني المحتمل كما سبق في باب الامر ولم
 يجزئ الثلاث في المقضي بهذا الاعتبار
 لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقضي
 ليس بلفظ كما سبق وهذا لا ينافي ابتداء
 على عدم عموم المقضي ايضا

(والبائن كالطلاق) في ان البينة
الثابتة به انما هي بطريق الاقتضاء
(الا) ان بينهما فرقا وهو (ان البينة
تنوع الى خفيفة) وهي التي تفيد
انقطاع الملك فقط كما يحصل بواحد
او اثنين (وغليظة) وهي التي تفيد
انقطاع الحل بالكلية كما يحصل بالثلاث
(فصح) اي اذا تنوعت البينة
الى النوعين صححت (فيها نية الثلاث)
لان اللفظ لما احتملها كانت النية تعين
المحتمل وهو صحيح فاذا لم ينو او نوى
بمطلق البينة تعين الاول المتيقن وان
نوى انقطاع الحل ثبت العدد ضمنا
كالملك في الغصوب ثبت في ضمن
الضمان (بخلاف الطلاق) فانه غير
متصل بالحل في الحال اتفاقا بقاء جميع
احكام النكاح فضلا عن تنوعه بل هو
في نفسه انعقاد للعلة فقط والافعال
قبل الحلول في الحال لا تنوع
الى النقصان والكمال كالمزني فانه
في نفسه غير متزوج بل المتنوع اثره
كالجرح والقتل واوسلم اتصاله به
فلا نسلم تنوعه ههنا كيف وتنوعه
بالعدد فيكون اتصالا في التنوع
فلا يثبت مقتضى والا لكان تبعا ولئن
تنوع بغيره لا يكون محتملا للطلاق فانه
حينئذ يتنوع الى مزيل الملك بانقضاء
العدة والى مزيل الحل بكمال العدد
وليس شئ منهما محتملا له نفسه

الثابت لغة اسم دال على الواحد الحقيقي والحكمي وهو الثلاث والاول موجب
فلا يحتاج الى النية والشأن محمله مجازا فصيح نية له فان قيل فاذا جاز نية
الثلاث في الطلاق الثابت لغة في طلق نفسك بالاعتبار المذكور مع انه ليس بعام
فلا يجوز ذلك في المقتضى كافي طلقك وانت طالق هذا الاعتبار ايضا لا حاجة
الى اعتبار العموم فاجاب عنه بقوله ولم تجز نية الثلاث في المقتضى بهذا الاعتبار
لان نية الثلاث انما تصح مجازا والمجاز من اوصاف اللفظ والمقتضى ليس بلفظ
بل هو معنى كما سبق فلا يصح انصافه بالمجازية حتى تصح نية الثلاث مجازا بخلاف
المصدر الثابت لغة فانه كاللفظ فيصح انصافه بالمجازية فان قيل هذا الجواب
خارج عما نحن فيه لانا في صدد بطلان نية الثلاث وصحتها بناء على عموم
المقتضى وعموم المصدر الثابت لغة لانه على عدم صحة المجازية وصحتها فاجاب
عنه بان هذا لا ينافي اثناءه على عدم عموم المقتضى ايضا حاصله ان نية الثلاث
في المقتضى لا تصح بطريقين احدهما انه لا عموم له والثاني انه لا مجاز له ولا منافاة
بين الطريقين لان عدم المجاز يستلزم عدم العموم كما ان وجوده يستلزم وجوده
وتصح تلك النية في الثابت لغة بطريقين ايضا احدهما صحة احتمال العموم
وان لم يكن عاما في الحقيقة والثاني صحة المجازية (قوله والبائن كالطالق) مشروع
في جواب ما يقال ان البائن في قوله انت بائن صفة المرأة مثل طالق فيدل لغة على
قيام البينة بالوصف لتصح بطلانها عليه وهي لم تكن موجودة قبل التكلم
وانما ثبت شرعا بهذا اللفظ بطريق الاقتضاء كما في انت طالق فكان
اللائي شمول الدخول بان صحة نية الثلاث فيها او شمول العديد منها لا يصح فيها
لكنها صححت في البائن دون الطالق وحاصل الجواب انما نسلم ان نية البينة
بانت بائن ونحوه من الكناية مثل خلية وبرية بطريق الاقتضاء لكن لا نسلم ان
صحة نية الثلاث مبنية على عموم المقتضى حتى يقال فليكن كذلك في انت طالق بل
هي مبنية على جواز ارادة احد معنى المشترك اللفظي او احد نوعي المشترك
المعنوي في باب المقتضى وذلك لان البينة قد تطلق على الخفيفة وهي التي
تفيد انقطاع الحل الثابت للزوج فقط وهو تلك النية وذلك يحصل بواحد
واثنين وعلى الغليظة وهي التي تفيد انقطاع الحل بالكلية اي حل المحلقة بالان
لا تبقى المرأة محلا للنكاح له وذلك يكون بالثلاث فلفظ البائن اما مشترك لفظي
بينهما او معنوي وعلى التقديرين جواز نية الثلاث ليس مبنيا على عموم المقتضى
كيفية ولو كان كذلك لاصح ارادة كل منهما في حاله واحدة على ما هو شأن العلم

لا يبيد الاشتقاق لكنهما لم يجز لتباينهما والخفية الاصلية في معنى العليظة
ليست عين النوع المقابل للعلظة بل معنى على ما ذكر في جواز ارادة احدهما في
اللفظ المشترك او احدهما في المشترك فاذا نوى العليظة كانت الثانية اقضاء في
اليتونه لا الخفية ومن شروطها وقوع الثلاث فوق الثلاث شرطا لا اصلا واذا
نوى الخفية كانت الثانية اقضاء هي الخفية فثبت ان كلا منهما محتمل
ومقتضى فاذا نوى احدهما ثبت ذلك لان الشبهة عين المحتمل واذا لم ينو شيئا
منهما او نوى مطلقا اليتونه فبين الادنى المتيقن اعني اليتونه الخفية القاطعة
الحل الثابت للزوج ومعنى كونها ادنى امكان رخصها ولما قل ان يقول ان ثبوت
الاقلى للمتيقن في انتطال اعني الواحد بمنجنية الثلاث كما مر لاندفاع الضرورة
بالنوع حد الاقل فكان ينبغي ان يكون ثبوت الادنى المتيقن في انت يان اعني
الخفية مانعا من بنة العليظة لان كلام من الطلاق في انت طلاق واليتونه
في انت بان ثابت بطريق الاقضاء وقوله يثبت العدد ضمنا اشارة الى فاذا كرناه
من ان الثلاث فيما اتاوى اليتونه العليظة بنوع شرط اي تبعا لا قصد اوصالة
والى دفع ما شوه من ان اليتونه لما تنوعت الى خفية وعلظة بلا واسطة
العدد صحت بعد كل منهما بناء على صحة بنة احد محتمل المشترك او احدهما في
الجنس الواحد في مقتضى لزوم ثبوت احدهما اليقينة وفيهم امكان اجتماعهما
معاني ابن يلزم صحة بنة الثلاث حتى يحول فصح الثلاث فترجس على ما قبله
فالسبب بانه لما صحته بنة العليظة والزوج المذكور صحته بنة الثلاث ايضا ضمنا
لان شرط اليتونه العليظة بخلاف الطلاق فانه لا يتنوع الى نوعين كما مر
وتأخر منحل اليتونه حتى يلزم صحة بنة كل نوع بالضرورة لانه امم فرد
غير متصل بالحل اي المرأة في الحال بالافتراق كاتصال اليتونه في الحال بالثمة
لو اتصل به في الحال لما بقي جميع احكام النكاح من حل الموطى بالراجع وتلزم
الفقة والشك في فاذا لم يتصل بالحل لم يتنوع لان الافعال قبل الحل في الحال
لا تنوع الى التقصان والكفان لعدم قيامها بدون الحال بل هو الى الطلاق
في ثمة انعقاد الظاهر اي حكمه الثابت في الحال قبل حلوله في الحال انعقاد
عله موجب الحكم في اوائه والانعقاد غير متنوع في نفسه ولو سلم اتصاله بالحل
فلا نسلم تنوعه ههنا كيف ولو تنوع قائما بتنوع بواسطة العدد فالتا اذا
اردت ان تقسم على نوعين لا يمكن ذلك الا بالخلق العدد به فثبت في بعض
الطلاق مؤثرا في ازالة طلاق الثمة والطلاق الثلاث مؤثرا في ازالة الحل بالكلية

(وَيُطْلَقُ) كما تبطل نية الثلاث في اعتدى
 موانع طالق وطلقتك (نية تخصيص
 فاعل) كما اذا قال ان اغتسل الليلة في هذه
 الدار فكذا فنوى تخصيص الفاعل
 بان قال عتيت فلا نادون غيره فالنية
 باطله قضاء باتفاق وديانة الا في رواية
 عن ابي يوسف رحمه الله (ومفعول)
 كما اذا قال ان اكلت اولا آكل ونوى
 طعاما دون طعام فانها باطلة كما سبق
 (وسبب) كما اذا قال ان اغتسلت
 واراد الاغتسال من الجنابة فانها باطلة
 (وحال) كما اذا قال لرجل قائم لا اكل
 هذا الرجل ونوى حال قيامه (وصفة)
 كما اذا قال لا تزوج ونوى كوفية
 او بصرية (في اليمين) متعلق
 بالتخصيص

كما في التبنونية الخفيفة والغليظة واذا لم يتعمم الا بواسطة العدد صيغ العدد
 اصلا في التوزيع فلا يجوز ثبوته مقتضى والالكان الاصل تبعاً فلا يصح نية
 الثلاث فيه ولتويع بغير العدد ولم يكن العدد اصلا فيه لزم ان لا يكون محتملا
 للطلاق فانه حينئذ لما يتويع الى مزيل الملك بالقضاء العدة وهو الناقض
 والى مزيل الحل بالكلية بكمال العدد وهو الثلاث وهو الكامل وليس شيء من
 هذين النوعين محتملا للطلاق بنفسه فلا تصح النية لان النية لتعيين المحتمل
 (قوله كما تبطل نية الثلاث) اشارة الى انه نوع اخر من فروع عدم عموم المقضي
 (قوله ان اغتسل الليلة) بصيغة المجهول (قوله فانية باطلة) لان الفاعل
 المذكور اقتضاء لان المبنى للمفعول لادلاله على الفاعل من حيث اللغة
 فتبطل نيته لعدم احتمالي اللفظ (قوله الا في رواية عن ابي يوسف) حال انه نوى
 التخصيص في المصدر وهو ثابت لغة قلنا انه ذكر الفعل لا الفاعل وانما ثبت
 الفاعل اقتضاء لان الفعل يقتضي الفاعل البتة ولا عموم للمقتضى على ما تقدم
 بخلاف ما لو قال ان اغتسل اخذني في هذه الدار فكذا ونوى تخصيص الفاعل فانه
 يصدق ديانة لان الفاعل المذكور وهو نكرة في موضع النفي لان الشرط بمنزلة
 النفي قيم بالاتفاق وبصح تخصيصه لكنه لا يصدق قضاء لكونه خلافاً للظاهر
 والمظاهر العموم (قوله فانها باطلة كما سبق) وذلك لان الاكل اسم للفعل
 والمأكل محموله والفعل ليس اسماً للمحل ولا دليل عليه لغة الا ان الفعل لا يكون
 بدون المحل فثبت المحل مقتضى فكان تابعاً في حق ما لفظ به من الاكل فقط
 دون جهة النية اذ هو ضمها وراء الملقوظ غير ثابت فكلت النية واقعة في غير
 الملقوظ فتلقوا وكذا مسألة الشريعة ونحوها (قوله فانها باطلة) فلا يصدق قضاء
 بالاتفاق وديانة الا في رواية عن ابي يوسف انه ما تقدم انفا في تخصيص الفاعل
 ولنا انه ذكر الفعل لا السبب بل السبب يثبت لقضاء لان الاغتسال يقتضي
 سبباً ولا عموم للمقتضى فطلبت نية الخصوص في قول المصدر عند ذكر الفعل
 المذكور لغة وهو نكرة في موضع النفي لان الشرط بمنزلة النفي فيصير عاماً فيصح
 التخصيص كما اذا قال ان خرجت خروجا وقال ان اغتسلت غسلًا ونوى خروجاً
 معنياً او غسلًا معنياً كالغسل من الجنابة مثلاً فانه يصدق ديانة فكذا عندنا
 واجب بما سلمنا ان المصدر المذكور لغة يذكر الفعل لكنه اسم يرجع الى صفة
 الفعل وحاله فلم يكن له عموم من قبل الاسباب والامكنة فان قيل ان لم يصح من
 حيث انه مقتضى فليصح من حيث انه متويع الى نفل وفرض وتبرداً وجب

بأن لا يترك له مشرع لأنه في وجهه تظهر البدن وتلك الأرض فترد عليه
لا يثبت لها اللفظ فلم تعطى النية وهذا جار في غيرها لا يخصص اللفظ
فلا تعلق وقس عليها تخصيص الحال والصفة فلان حال الخلف في هذه المسائل
يبحث بكل فاعل ومفعول وسبب وحال وصفة وذلك أية العموم اسبب بان ذلك
الضرب من حصول الخلو فله لا للعموم في المقضي فانه لو اضطر هذه الافعال
ليكون الطعام والشراب يحصل الخبز القضا وسيا في مصر حاف في الكتاب
(قوله اذا جعل التوقف) اي في تعريف الاقتضاء (قوله فلا) اي لا يثبت
بطريق الاقتضاء بل بطريق اللغة فيكون من قبيل المحذوف لا للمقتضى (قوله
الصحة الشرعية موقوفة على الصحة العقلية) لان ما لا يصح عقلا لا يصح شرعا
ايضا لانه اصله لو كان بعض ما صح شرعا مما لا طريق للحل الى الوقوف عليه
لا يضر ذلك لان عدم الوقوف عليه لا يحكم بعدم صحته (قوله وهي على المقضي)
اي الصحة العقلية موقوفة على المقضي فتكون الصحة الشرعية موقوفة على
المقضي ايضا بواسطة ترتيب المساواة (قوله فيكون صحيح الخلف على الاكل) اي
صحته الشرعية (قوله فان هاتين التين باطلتان) اعلم انه اذا وقع فعل متعدد
بحرف مفعوله ولم يذكر مصدره في سياق النفي او معناه نحو لا تأكل اولا فكلت
فكذا لو وقع فعل لازم لم يذكر مصدره وحذف سببه في سياقهما نحو لا تأكل
او ان اغسلت فكذا وكذا نحو ان اغتسل اليك على صحة المجهول وكذا في الحال
والصفة المحذوفين كان حالهما في جمع المفعول والسبب والفاعل والحال والصفة
عند الشافعي رحمه الله فيقبل التخصيص في النفي خلافا لابي حنيفة واجمائه
والجمهور الشافعي بان هذه الافعال تبتل على نفي حقيقة الفعل اعني المصدر
الذي تضمنه الفعل وكل ما دل على نفي الحقيقة يستلزم نفي كل فرد ومفعولي
وفاعل وسبب وحال وصفة ولذا كان يبحث بكل منها وذلك دليل العموم قلنا
ولذلك على نفي كل منهما بطريق الاقتضاء لا بطريق اللغة فلا نفي بخلاف نفي
الحقيقة فان دلالة على بطريق اللغة فان قيل عموم التكرار المنفي ليس بطريق
ولالة اللفظ على جميع الافراد لانه بل باعتبار ان نفي فرد مبهم فمضى نفي جميع
الافراد ضرورة كما ان نفي الحقيقة فيما نحن فيه يستلزم نفي جميع الافراد قلنا ان
التكرار الحقيقة وضعا نوعيا فيدل لغة واجمع الحقيقة بوجوده والاولى ان
كلام من هذه الامور ثابت اقتضاء ولا عموم للمقضي الثاني انه لو كان عاما
في جميع مفعولاته وفواعله واسبابه واحواله لكان عاما في الزمان والمكان ايضا

فان قيل هذه الامور اثبت بطريق
الاقتضاء اذا جعل التوقف اعم من
الشرعي والعقلي واما اذا قيد بالشرعي
فلا ادبر فها من لم يعرف الشرع انما
قلنا الصحة الشرعية موقوفة على الصحة
العقلية وهي على المقضي فتكون صحة
الخلف على الاكل خلافا لموقفه اعتبار
لما كقول (كحكان) كما اذا قل لا اخرج
ونوى مكانا دون مكان (وزمان) كما اذا
نوى في لكال المذكور زمانا دون زمان
فان هاتين التين باطلتان باتفاق جتتا
ورب الشافعي وان منعه الامدني
رحمته الله ثم سلم وبين الفرق ولما لمورد
هاتان الصورتان في صورة الاتفاق
بخلاف الصور السابقة فانه يقول يجوز
التخصيص فيها لان نفي الحقيقة يستلزم
نفي كل فاعل ومفعول وحال وسبب
وصفة ولذا يبحث بكل من الصور
وذلك معنى العموم فوجب قبوله
للتخصيص قلنا منعه بالمكان والزمان
فان نية التخصيص فيهما باطلة
بالاتفاق والنحل ماسياني على ان دليله
لا يبيد الا عموم المعنى والكلام في العموم
الذي هو من عوارض اللفظ

لان الفعل كما يقتضي تلك الاشياء يقتضي المكان والزمان ايضا لكن ليس كذلك
 لانه لا يقبل التخصيص بالنسبة اليهما بالاتفاق ولو كان عاما قبل التخصيص
 الثالث ان نحول لا اكل وان اكلت يدلان على اكل مطلق فلا يصح تفسيره بمقيد
 مخصص لنا فيهما اجيب عن الاول اننا لانسلم ان المقضي لا يعم بل هو عام عند
 الخصم فيقبل التخصيص ورد بان الكلام مبنى على التحقيق لا على الالتزام وعن
 الثاني باننا لانسلم ان الفعل لا يعم ولا يخص بالنسبة اليهما بل يعم ويخصص
 بالنسبة اليهما كما في الاوز المذكورة ولوسلم ذلك لكن الفرق بينهما وبين الامور
 المذكورة حاصل لان تفعل الفعل بدون الامور المذكورة غير ممكن بخلاف
 الزمان والمكان لا يمكن تصوره بدونهما لان اتصاله بهما بعد اتصاله بالامور
 المذكورة وعن الثالث باننا لانسلم انها يدلان على اكل مطلق بل انما يدلان على
 اكل مقيد مطابق للمطلق لاستحالة وجود المطلق في الخارج بدون المقيد
 والاكل المقيد المطابق للمطلق يجوز تفسيره بمقيد مخصص ولذا اذا حلف لا يأكل
 بحث باكل مقيد ورد بان المراد بالمطابقة اما المطابقة في المفهوم او فيما صدق
 عليه او المطابقة بارتفاع الشخصات والاول والثاني ظاهرا بالطلاق والثالث
 لا يخولهما ان يكون التفسير بالتخصص قبل رفع الشخص او بعده والاول غير
 مطابق لاختلافهما اطلاقا وتقييدا والثاني كذلك لانه عينه لا مطابقة وان
 كان المراد بالمطابقة غير ذلك فلا بد من البيان وانما قلنا ولم يذكر مصدره لان حكم
 ما ذكر مصدره سيأتي مصراحا اذا عرفت هذا فقوله وان منعه الا مدني يعني
 منع الاتفاق المذكور في الاحكام وقال لانسلم ان هذا اليمينين باطلتان عند
 الشافعي بل يصح لان الفعل عام بالنسبة اليهما ايضا ثم قال ولو سلم انهما
 باطلتان كما قالت الحنفية لكن الفرق حاصل ووجه الفرق ما ذكرناه وقوله قاله
 اي الشافعي يقول يجوز التخصيص في الصور السابقة وقوله باطله بالاتفاق
 مبنى على تسليم الاتفاق والخصم ان يمنعه وبعد تسليحه ان يبين الفرق على
 ما ذكرناه وقوله على ان دليله منع لاستلزام دليل الشافعي مدعا لانه انما يقيد
 عموم المعنى لا عموم اللفظ وهو المدعى (قوله والمصدر المتني) اي سواء كان
 متنوعا او غير متنوع مذكورا او غير مذكور ليصح كل من الاستثناء الاول
 والثاني الا تبين لكن قوله وان ثبت لغة يرتبط بالنظر الى المصدر المقيد وكذا
 الحكم بقوله لا يعم لا يعم الا بعد ملاحظة الاستثناء الثاني (قوله وان ثبت لغة
 لا اقتضاء) فان قيل ان قاعدة ان الوضعية ان يكون عدم العموم اولى على

(والمصدر المتني) كما في الصورة المذكورة
 (وان ثبت لغة) لا اقتضاء لانه جزء
 مدلول الفعل (لا يعم) كما لا يعم المقضي
 لكن المفهوم من ظاهر كلام الجامع انه
 يعم حيث قلنا لو قال ان خرجت فكذا
 ونوى السفر خاصة صدق ديانة ووجهه
 صاحب الكشف بان ذكر الفعل ذكر
 للمصدر وهو تركة في موضع التني فيعم
 فيقبل التخصيص (الا اذا تنوع)
 ذلك المصدر

قديم يثبت المصدر التي اقتضاه والمصادر كلها لا تثبت الالفة لا اقتضاء ولا
ما ثبت لغة هو المصدر الحال على الماهية لا الافراد مثلا ان لا آكل يدل على مطلق
الآكل وهذا المطلق لا يوجد في الخارج الا في معنى فرد والاول مدلول لغوي
والثاني اقتضائي وكلاهما مصدر الفعل ولا يعم على ان قولنا ان المصدر ان ثبت
اقتضاء لا يعم صادق وان لم يصدق طرفاه لان صدق الشرطية لا يقتضي صدق
طرفيها (قوله لانه جزء مدلول الفعل) علة ثبوت لغة لا اقتضاء لان اللفظ
يدل على جزء لغة لا اقتضاء وانما لا يعم هذا لانه يدل على الماهية دون الافراد
فلا يعم بخلاف المصدر المذكور صريحاً نحو لا آكل اكلا وان اكلت اكلا فانه
يصير عاملاً كما سيأتي (قوله لا يعم المقضي) الا ان المصدر لا يعم دلالاته
على الماهية من حيث هي والمقضي لا يعم اثبوت ضرورة فيقتصر على قدر
الضرورة (قوله كلام الجامع) قالوا المذكور في الجامع بخلاف الروايات
المشهوره ولهذا اجمعه البعض على ما اقول ان خرجت خروجاً ولا يخفى عليك ان
هذا الجدل في غاية البعد لانه لم يقع فيه لفظ خرج كما قلنا قال لكن المفهوم من
ظاهرة انه لا يعم (قوله وهو مذكور في موضع النفي) لان الشرط في معنى النفي قبل
الاول في توجيهاً في الجامع ان معنى الايمان على العرف واذا قيل خرجت من
البلد يعم في العرف السفر ولا يخفى ضعفه اذ لم يذكر في الجامع لفظ من البلد حتى
يفهم منه السفر (قوله فيثبت نصيحة نوع دون نوع) وهذا ليس من
تخصيص العام بالانفة ولا من عموم المقضي بل من قبيل ارادة احد مفهومي
المشترك اللفظي او احدهما في الجنس كما في البائت وذلك جائز في المقضي فيثبت
بكون السكنى المذكور منقطعاً (قوله وهي ان يسكن في بيت واحد لا يعميه)
فيثبت بقوله لا يعميه احتراماً عن النية بالسكنى في بيت واحد يعميه فان النية فيه
لعموم صحة النية في بيت واحد لا يعميه لا لكونه من عموم المقضي بل لكونه احد
نوعي الجنس او احد مفهومي المشترك اللفظي (قوله وهي ان يسكن في دار واحدة)
وان كانت قاصرة لان المساكنة في الدار اتصال في نواحي السكنى من اراقة الملام
وغسل الثوب وغيرها لا في اصل السكنى بخلاف السكنى في بيت واحد لانه
اتصال في اصل السكنى وهو معنى المساكنة (قوله بناء على اتفهام الكامل)
فان قيل بعد اتفهام الكامل من المطلق فاي حاجة الى النية قلنا اليقين في مثل
ذلك يقع على الدار مادام وان كانت قاصرة فان السكنى في دار واحدة تحسب
مساكنة عرفاً وان كان كل من السكاكن في بيت على حدة ومعنى الايمان على

فيثبت نصيحة نوع دون نوع وهو نوع خلافاً
للقاضي اني هبتم (كالمساكنة) فانما
لما تنوعت الى كماله وهي ان يسكن
في بيت واحد لا يعميه وقاصرة وهي
ان يسكن في دار واحدة صح نية المساكنة
اذا قل لا ساكن فلا يخلو على اتفهام
الكامل من الإطلاق والله وقع على
الدار بلانية (والخروج) فانه لما تنوع
الى مدد من رخص وغيره صح نية المدد
بخلاف ما لو نوي في الاول المساكنة
في مكان بعينه وفي الثاني الخروج
الى مكان بعينه حيث لم يعمل نية اصلاً
(هو الصحيح) لا ما ذهب اليه صاحب
الكشف ولا ما ذهب اليه ابوهم اما
الاول فلما سألني ان نبي الحقيقة بنافي
اثبات بعض الافراد وما ذكر في الجامع
لم ينف فيه نفس الحقيقة بل نوع منه
فان الخروج لما تنوع الى النوعين
صح نية اخفهما ديانة وان لم يصح
قضاء لما فيه من التخفيف واما الثاني
فلان النوعين لما تافيا بحيث لم يكن
اجتماعهما معا وارب الدار الجنس من حيث
تحققه لا من حيث هو وهو واجب
ان يثبت احدهما (الا اذا اظهر)
استثناء مما بقي بعد الاستثناء الاول
يعني ان المصدر الغير المتشوع لا يعم
الا اذا اظهر بان يقال مثلاً لا آكل
اكلا ونوي اكلا دون اكل يصح
(كالذكورات) من الفاعل والمفعول
وغير ذلك فانها اذا اظهرت نعم ايضاً
فيصح تخصيصها

والمورد ههنا في هذه السائل بحث
بالنظر الى كل فاعل ومفعول وغير ذلك
وهذا دليل العموم اجاب عنه بقوله
(واخنت بكل) اي بكل جزئي من
جزئيات المصدر والفاعل والمفعول ونحو
تلك (في كل) من الصور المذكورات
للتعيين (لوجود المحلوف عليه) في تلك
الجزئيات (للاعموم) المتناهي للاقتضاء
ونفي نفس الحقيقة فان قلت لا شك في صحة
قولنا ان اكلت اولا آكل الاخيرا وان
اضللت الا من جنابة ولا اكلم فلانا
الاحال قيامه ولا اتزوج الا كوفية
ولا اخرج الا مكن كذا اوزمان كذا
والامتناء فرح العموم فلول العموم
لما صح الاستثناء قلت هذه الامثلة من
قبيل المحذوف لا المفتضى والاستثناء
قربة للتحذيف فلا اشكال وتحقيق
مذهبنا ان لا آكل مثلا لنفي نفس
الحقيقة فلا يحتمل اثبات بعض الافراد
للمنافاة الظاهرة بين نفيها وايجابها فلو
نوي ما كولا دون ما كول اوا كلا دون
اكل فعدنوي ما لا يحتمله اللفظ بخلاف
لا آكل شيا اوا كلا اذ يقصده التكلم
عدم التعيين لما هو معين عنده فاذا
فسره ببيان نية قدعين احد محتملاته
ونظيره الفرق بين فرائي لاريب فيه
لما الفتح والرفع على ما نقرر من الفرق
بين نفي الجنس ونفي الفرد المبهم

العرف لا على حقيقة اللفظ فصار العرف ناقضا من صرف الطلاق للكمال
المنفهم منه ما يحتاج الى التنية بخلاف القاصر فان العرف جملة مستغنية عن
التنية (قوله في مكان بعينه) لو قال في بيت بعينه لمكان اولى (قوله لان
ما ذهب اليه صاحب الكشف) من ان المصدر القدر المتناهي تام بناء على ان
ذكر الفعل ذكر المصدر فان قيل ان نفي الحقيقة وان كان يتناهي بآثاره
الافراد لكنه لا يتناهي في الافراد بل يستلزم وما ذكره صاحب الكشف هو ان
الافراد النفية لا اثبات بعض الافراد قطعا القول بعموم الافراد النفية يستلزم
القول بجواز التخصيص بالنية فثبت المناقاة (قوله ولا ما ذهب اليه ابوهم)
اعني انه لا يعم وان تنوع بنوعين (قوله فان الخروج لما تنوع) فيه انه لا يثبت
عدم نفي نفس الحقيقة تأمل (قوله صح نية اخفهما) اعني نية السفر وجه
الاخفة انه بهذه النية لم يترتب الجزاء من تحريره عبده او طلاق زوجته
ونحوهما بالخروج الى السوق ونحوه (قوله الا اذا اظهر) هذا استثناء منصل
ان عم المصدر المتناهي ولو لم يخص بالمقدر لكان منقطعا (قوله لوجود المحلوف
عليه لا للعموم) حتى لو تصور الاكل مثلا بدون الطعام لحصل الخلف ايضا واو
كان الخنت للعموم لما حصل بدون الطعام (قوله المتناهي للاقتضاء) ونفي نفس
حقيقة الفعل) اما الاول فلان المفتضى ثبت ضرورة فلا يعم لان العموم صفة
للفظ والاقتضاء صفة للمعنى واما الثاني فلان العموم يقتضي ارادة الافراد وذلك
يتناهي ارادة نفس الحقيقة ولان العموم يستلزم جواز التخصيص بالنية وذلك
يتناهي نفي الحقيقة لانه يستلزم نفي جميع الافراد فان قيل الخصم لا يسم كونه
لعموم متافيا للاقتضاء ونفي الحقيقة بل يقول بعموم المفتضى مستحيل نفي
الحقيقة في الامثلة المذكورة على العموم كما سبق قلنا الجواب بتحقيق لا لا
لانه منع بطريق الحل وقد بتوهم ان قوله ونفي نفس الحقيقة عطف على قوله
لعموم عطف الغلة على المطول على زعم الخصم ولا يخفى عليك بهجة كيف وان
وجود المحلوف عليه في كل من تلك الجزئيات انما هو لنفي الحقيقة فلا يبرح ان
يقال ان الخنت في كل لوجود المحلوف عليه لاني الحقيقة (قوله قلت هذه
الامثلة) اي ما ذكر فيه الاستثناء اعني ان اكلت الاخيرا آه فلا بد عليه ان قد
ذكر ايضا ان هذه الامثلة من قبيل الاقتضاء لا المحذوف حيث قال عطف على عدم
عموم المفتضى وتبطل نية تخصيص فاعل ومفعول آه (قوله بين نفيها وايجابها)
الضمير الاول راجع الى الحقيقة والثاني الى الافراد (قوله عدم التعيين لما هو

معين (ب) قال عدم تعيين ما هو معين لكان اخصر واولى والمراد عدم التعمين
 للمخاطب وكذا المراد بالاحتمال في قوله احد محتملاته هو الاحتمال بالنظر
 الى المخاطب يعني ان المخاطب يعلم ان المحلوف عليه في لا آكل شيئا او كلا مثلا
 هو الشئ المعين والاكل المعين عند التكلم لكنه قصد عدم تعيينه له فاحتمل عنده
 لذلك التعيين والغيره فاذا فسرته ببلن بانه فقد عين احد محتملاته عند المخاطب
 (قوله) ولذا صح ان يقال بالرفع (ب) اعلم ان النكرة في الاثبات تفيد اليعضية
 ونحوها الاستغراق كما في قوله علمت نفس ولما كان قصدهم جعل النفي والاثبات
 في طرفي النقيض جعلوا النكرة في النفي للاستغراق ونحوها عدمه مر جوا
 كما في قولك لا رجل في الدار بل رجلان او رجلان وذلك يجعل النفي راجعا الى
 وصف الوحدة المقررة انى المجردة عن العدد هذا اذا كانت مجردة عن كلمة من
 لفظا وتقديرا كما في لارجل بالرفع واما اذا كانت مع من الاستغراق لفظا ونحوها
 من رجل في الدار وتقديرا نحو لارجل في الدار بالفتح فهي نص في الاستغراق
 لا تحصل صدمه لانه لنفي الجنس وذلك يستلزم نفي جميع افراد جنس لا يصح
 لارجل بل رجلان لكن لما كانت دلالة عليه بطريق الاقتضاء لا اللفظ جعله
 اصحا من باب العام والاشجار تخصيصه وذلك ينافي نفي الحقيقة فكان نحو
 لا آكل نظير نحو لارجل في الدار ولا ريب فيه بالفتح في كونه لنفي الحقيقة ونحو
 لا آكل شيئا او كلا نظير نحو لارجل ولا ريب فيه بالرفع في كونه لنفي الفرد المهيمن
 (قوله) فانه قد فاع ما ذكره الوجه الاول ان في المصدر المذكور زيادة على المصدر
 المذكور فيكون تأنيذا لا ينافي في اللفظ ان يقول ان ما ذكر في التلويح مبنى على
 المصدر في المصدر في لا آكل اكلنا كيد فانه يستلزم ان لا يكون فرق بينه
 وبين المصدر الثابت لفة في ضمن الفعل بل الواجهة في الدفع ان المصدر المذكور
 مر بجاني سابق النفي يفيد العموم واذا كان تأنيذا للمصدر الضمني حل ايضا
 على العموم ولا يلزم منه صحة جعل الضمني على العموم ابتداء بلا قرينة (قوله)
 بالعموم ضرورة صدق التكلم في مثل قوله عليه السلام رفع عن امي الخطاء
 والتقصير واما الاعمال بالنيابة لا يصح لمن لم ينو من الله فان صدق الخبر رفع
 الخطاء والتقصير فيكون الاعمال بالنيابة وبانتفاء الصيام عن لم ينو من الليل
 يتوقف على تقدير ان ضمن الخطاء والتقصير واقعا غير مرهوعين وكذا انفس
 الاعمال تقع بلا ينفو كذا العموم في حديثين الية فلا بد من التقدير لصدقه وهو
 الخبر اي رفع حكم الخطاء وسكننا اليه (قوله) وما اصرر لصحته عقلا

ولذا صح ان يقال بالرفع لارجل
 في الدار بل رجلان او رجلان ولا يصح
 بالفتح نحو لارجل بل رجلان او رجلان
 فانه قد فاع ما ذكر في التلويح ان
 في قولك لا آكل اكلنا كيد والتأنيد
 تنويه الاول من غير زيادة فهو ايضا
 لا يدل الا على الماهية (وعلمت) اعلم
 ان عامة الاصوليين رحمهم الله من
 اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعي
 والمعتزلة جعلوا ما اصرر في الكلام
 ليحكيه ثلاثة اقسام ما اصرر ضرورة
 صدق التكلم وما اصرر لصحته عقلا

وما اضر لصحته شرعا وسموا الكل مقتضى وههنا قسم رابع وهو ما اضر لصحته لفظا كحذف المبتدأ والخبر وفعل الشرط في مثل ان زيد قام وامثال ذلك ومن هذا القبيل التضمنيات وخالفهم الامام فخر الاسلام وشمس الائمة وصدر الاسلام ابو اليسر وصاحب الميزان رحمه الله تعالى وقالوا مقتضى ما اضر لصحة الكلام شرعا وجعلوا ما وراءه محذوفا او مضرا او لما اختير ههنا مختارهم اخرج الى بيان علامة يميز بها مقتضى عن غيره فقيل وعلامة اي علامة مقتضى (ان يصح به المذكور) اي يتوقف على اعتبار صحة الكلام المذكور (شرعا) اي يصح من جهة الشرع لا اللغة بخلاف المحذوف والمضّر قال الامام شمس الائمة المحذوف غير مقتضى لان من عادة اهل اللسان حذف بعض الكلام للاختصار اذا كان فيما بقي منه دليل على المحذوف ثم ثبوت المحذوف من هذا الوجه يكون لغة وثبوت مقتضى يكون شرعا للغة وانما حذف فخر الاسلام هذا القيد لان الصحة في الاصول اذا اطلقت يراد بها الصحة الشرعية وذكر ههنا زيادة التوضيح (وشرطه) اي مقتضى (ان لا يلغى) المذكور (عند ظهوره) اي ظهور مقتضى ذكر هذه العبارة في اكثر نسخ اصول فخر الاسلام رحمه الله في بيان العلامة فقيل في توجيهها ان لا يتغير ظاهر الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح به بل يبقى كما كان قبله

واسئل القرية وحرمت عليكم امهاتكم فان الاول يقتضى اخبار الاهل والثاني الوطى او النكاح فان الاحكام لا تتعلق بالاعيان بل بافعال المكلفين (قوله وما اضر لصحته شرعا) نحو اعتق عبدك عنى بالف كما تقدم (قوله وخالفهم الامام فخر الاسلام آه) وانما خالفهم لانهم لما رأوا ان العموم متحقق في بعض افراد هذا النوع نحو طفلتي وان خرجت فعبدى حركا تقدم والمقتضى لا يعم عندنا عدلوا بالضرورة عن مسلك القدماء وفرقوا بين ما قبل العموم وما لا يقبله وجعلوا ما قبل العموم قسما آخر غير مقتضى وسموه محذوفا ومضرا ووضعوا له علامة يعرف بها وهي ان المحذوف اذا قدر مذكورا انقطع الحكم المضاف المذكور عنه ويضاف الى ذلك المقدر لعدم الاشياء كما في واسئل القرية فانه اذا قدر الاهل يضاف السؤال اليه بخلاف مقتضى فانه لتحقيق مقتضى اسم فاعل وتقريره لانتقل الحكم عنه اليه وحاصل هذا الفرق ان الكلام يتغير في المحذوف بعد تقديره مذكورا بخلاف مقتضى حيث لا يتغير الكلام فيه بعد تقدير مقتضى ولا يلغى عليك ان هذا الفرق منقوض بقوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اى فضرب فانشق الحجر فانفجرت فانه من قبيل المحذوف عندهم لا مقتضى لعدم كونه امر اشريعيا مع ان الكلام لا يتغير بعد تقدير المحذوف بل يقرر كالاول كما في مقتضى بل الفرق ان المحذوف امر لغوي ومقتضى شرعى ولذا اختار الشارح هذا الفرق وقال وعلامة مقتضى ان يصح به المذكور شرعا لانه بخلاف المحذوف والمضّر فانه يصح به المذكور لغة (قوله محذوفا او مضرا) كلفه اول الخبير في العبارة لان المعنى الجمع (قوله اي يصح من جهة الشرع لا اللغة) ولو قال لا اللغة ولا العقل والضرورة فمعنى للتكلم لكان اشمل تأمل (قوله لان غرضه الرد آه) لانه يحتمل الرد لان رد هذا العمدة ومثار كنه يسمى طلاقا فحملنا عليه لاننا لو حملناه على حقيقة الطلاق يكون لغوا لانه حينئذ يكون توكيلا له بالطلاق وليس ذلك وسع المولى لان الشخص لا يقدر على التملك بماله ملك وهو لا يملك هذا الطلاق فيلغوا بالضرورة ولان الحمل على الرد البق بحال العبد المتمرد ولانه ادنى من الطلاق لانه دفع والطلاق رفع للقيد الثابت والدفع ادنى من الرفع فيحمل عليه بخلاف ما لو قال طلقها تطليقة تقع عليها فانه يكون اجازة لان وقوع الطلاق عليها مختص بالنكاح النافذ فيحمل عليه لعدم احتماله الرد بخلاف قوله طلقها رجعية فانه يكون اجازة ايضا لان الرجعة لا تكون الا في الطلاق الواقع (قوله هذا المعنى) اي عدم كون المذكور

أفوا عند ظهور مقتضى (قوله عليه) راجع إلى المعنى المذكور (قوله وجود ضد) أي ضد المعنى المذكور أعني كون المذكور لفوا عند ظهور المقدّر (قوله في غيره) أي غير المقتضى أعني المحذوف والجار متعلق بالوجود وهذا لأن كون المذكور لفوا عند ظهور المحذوف ليس بشرط في المحذوف كما في قوله تعالى فأضرب بعصاك الحجر كذا كرهناه وفيه رد على فخر الإسلام حيث جعله علامة للمقتضى لا شرطا ولا ينبغي عليك أن هذا مما أدخل له في كون المعنى المذكور شرطا لعلامة (قوله لا يقع الطلاق) وقال زفر والشافعي يقع به لأنه جزء مستتمع بعقد النكاح فيكون محلا لحكم النكاح فيكون محلا للطلاق فيثبت الحكم فيه توفيقه لحق الإضافة ثم يسرى إلى الكل كما في الجزء الشائع نحو نصفك طالق بخلاف ما إذا أضيف إليه النكاح وقيل تكلمت بذلك لأن التعدي فيه ممتنع إذا حرمة في سائر الأجزاء تغلب الحل في هذا الجزء فلا يسرى وفي الطلاق الأمر بالعكس قلنا أنه أضاف الطلاق إلى غير محله فيلغو لأن محل الطلاق ما يكون القيد فيه لأنه رفع القيد ولا قيد في اليد وإنما القيد في النفس وهو ليس بمذكور وهو ظاهر لا يقتضي لأنه أصل المذكور فلا يكون تابعه في الثبوت والحكم ولهذا لا ينصح إضافة النكاح إليها بخلاف الجزء الشائع نحو النصف والثالث لأنه محل للنكاح عند نالكونه محلا لسائر التصرفات كالباع فإنه يصح بيع النصف الشائع وبخلاف ما يعبر عنه الجملة كالرقبة والعنق والرأس والوجه والروح والجسد والفرج لأنهم حكم أنفسهم عرفا (قوله الكفار لا يخاطبون بالشرائع) أي التي يراد بها وجه الله وطاعته أعني العبادات لأنهم مخاطبون بالأملاك الشرعية لكونهم أهلا لادائها بخلاف العبادات فإنه لما لم يكن أهلا لتوابع الأخيرة لم يكن أهلا لوجوبها أيضا فكان الخطاب موضوعا عنه ولزمه الإيمان بالله لأنه أهلا لادائه ووجوب حكمه ولم يجعل مخاطبا بالشرائع بشرط تقديم الإيمان لأنه رأس أسباب أهلية أحكام نعم الأخيرة فيصح أن يجعل شرطا مقتضى كافي التلويح (قوله إذا قال لعبد كفر عن يمينك أه) يعني لو قال لعبد كفر عن يمينك بالمال لا يثبت اعتاق المولى هذا العبد اقتضاء بناء على أن الكفر بالمال لا يكون إلا في الحر فيقتضي ثبوت العتق في هذا العبد مقدم ما على كفره بالمال لأنه ما لم يكن حرا لا يملك ما لا يملك بكفره وإنما لا يثبت ذلك لأن الاعتاق أصل في إثبات الأهلية لذلك العبد لسائر التصرفات فلا يجوز ثبوته اقتضاء تبعا ومن هنا ظهر الخلل في كلامه في موضعين الأول أنه ترك قيدا

أقول لا ينبغي أن تغير الكلام من حاله وإعراجه عند التصريح بالمحذوف لا يستلزم أن يكون المذكور لفوا غاية ما في الباب أن يفيد معنى غير الأول وهو لا يستلزم الالغاء فالصواب أن يقال معناه أن لا يكون المقدّر بحيث إذا صرح به لا يبقى الكلام مفيدا أصلا كما إذا قال المولى لعبد المزوج بلا إذنه طلقها فإنه لا يكون إجازة اقتضاء باعتبار أن الطلاق يقتضي سبق النكاح لأن غرضه الرد فلوثبت الإجازة اقتضاء يكون المقتضى أعني قوله طلقها توكيلا لمحضضا بالطلاق وليس ذلك في وضع المولى فيلغو بالضرورة ولما كان هذا المعنى خارجا عن المقتضى وهو موقوف عليه ولم يشترط وجود ضده في غيره جعله شرطا لعلامة (و) شرطا أيضا (أن يصلح تابعه المذكور) بأن يكون المقدّر أدنى من المذكور أو مساويا له فإن الشيء قد يستتبع مثله لأن يكون أعلى منه وأصلا له ولهذا قلنا إذا قال لأمر أنه بذلك طالق لا يقع الطلاق لأن اليد لا تستتبع النفس وقلنا الكفار لا يخاطبون بالشرائع لأن فروع الإيمان لا تستتبع الإيمان وقلنا إذا قال لعبد كفر عن يمينك لا يثبت الاعتاق اقتضاء لأن أهلية الاعتاق أصل لسائر التصرفات فلا يثبت تبعا إلى غير ذلك من الفروع (وهو) أي اقتضاء النص (كالدلالة) في إفادة الحكم قطعا واشترائه الشا بة في الإضافة إلى النص ولو بواسطة

لا بد من ذكر اعني قيد بالمال والثاني الاول ان يقول لان الاعتناق اصل
في اثبات الاهلية لسائر تصرفات كإذكرناه فأمل وكذا الحال انه أوفى له
تزوج اربعا من النساء فانه لا يثبت به اعتناقه هذا العبد اقضاء مع ان تزوج
الرابع لا يكون الا في الحر لما ذكرناه من ان الاعتناق اصل فلا يكون مقتضى
(قوله فصار الملك بحكمه) وهو العنق (قوله بخلاف القياس) يعني ان
الثابت بالقياس ليس كالثابت بنفس النظم فان الثابت بالقياس ظني بخلاف
الثابت بالنظم ولا يخفى عليك ان معنى الثبوت بالقياس هذا الثبوت بالنظم
بواسطة القياس والا فالقياس مظهر لا مثبت (قوله بخلافها) فان الدلالة
ليست بناء على الحاجة والضرورة كما تقدم (قوله فصل لما فرغ من
الاستدلالات الصحيحة) اعني الاستدلال بالعبارة والاشارة والدلالة والاقضاء
اعلم ان الشافعية قسموا دلالة اللفظ الى متطوق ومفهوم وقالوا دلالة المتطوق
مادل عليه اللفظ في محل النطق وجعلوا ماسميها عبارة واشارة واقضاء من هذا
القياس وقالوا دلالة المفهوم مادل عليه اللفظ لافي محل النطق ثم قسموا المفهوم
الى مفهوم موافقة وهو ان يكون السكوت عنه موافقا للحكم للمتطوق به
ويسمونه مخوى الخطاب ولحن الخطاب وهو الذي سميته دلالة النص كما في قوله
تعالى فلا تقل لهما اف والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون السكوت عنه مخالفا
للمتطوق به في الحكم ويسمونه دليل الخطاب وهو المعبر عندنا بتخصيص
الشيء بالذكر ثم قسموا هذا القسم الى ثمانية اقسام وذكرناه الشروط الخمسة
التي ذكرها الشارح وقالوا في آخر ذكر الشرط لو غم ذلك بما يقتضي تخصيص
المتطوق بالدلالة كإشارة الى ان شرط مفهوم المخالفة غير مختص في الخمسة
المذكورة بل مرجع شروطها الى ان لا يظهر التخصيص المتطوق بالدلالة
غير نفي الحكم عن السكوت عنه والى هذا اشار بما نقله عن الامدي بعد ذكر
الشروط بقوله وبالجمله لو لم يظهر سبب من الاسباب الموجبة للتخصيص سوى
نفي الحكم ومنه ظهر اندفاع ما ذكره في التوضيح حيث ذكر اربعة من الشروط
التي ذكرها ثم قال ان موجبات التخصيص لا تحصر في تلك المذكورات نحو
الجسم الطويل المريض العميق ينحيز فان شيئا من الاربعة المذكورة لا يوجد
في هذا المثال ومع ذلك لا يراد منه نفي الحكم عما عداه الى آخر ما ذكره من مادة
النقض ووجه الاندفاع ظاهر (قوله وكان مفهوم موافقة لا مخالفة) اشارة الى
ان اولوية الحكم في السكوت عنه ليست بشرط على ما ظن ولهذا قال في بحث

فان المقتضى مع حكمه حكم النص
بمنزلة الشراء او جب الملك والملك
او جب العنق في القريب فصار الملك
يحكمه حكمه للشراء فصار الثابت به
كالثابت بنفس النظم بخلاف القياس
(الا عند المعارضة) فان دلالة النص
حينئذ ترجح عليه ثبوته بناء على الحاجة
والضرورة بخلافها (فصل) لما فرغ
من الاستدلالات الصحيحة اراد ان
يبين فساد وجوه استدلال بها بعض العلماء
فقال (استدل بوجوه) اخر غير ما ذكر
(فاسدة) عندنا (منها مفهوم المخالفة)
وهو ان يكون السكوت عنه مخالفا
للمذكور في الحكم اثباتا ونفيا وبسمي
ايضا دليل الخطاب وقد ذكرناه
شروطا منها ان لا تظهر اولوية
السكوت عنه بالحكم او مساوئه فيه
والاستلزام ثبوت الحكم في السكوت
عنه وكان مفهوم موافقة لا مخالفة

الدلالة ان الفرع في الدلالة مسبب واصل او اعلى منه فان قيل ان مادة مساواة
الفرع للاصل في اي قسم تدخل عند الظان اذ ليس في باب القياس لان الفرع
لا بد ان يكون لدنق من الاصل في القياس قلنا يلزمه اثباته الواسطة بين مفهوم
موافقة ومخالفة لكنه بعيد على ما ذكره التفاز ان في حاشية المختصر (قوله فالتقييد
به) اي بالبحرور لذلك اي للعالم من حال الرائب لا لكونه شرطاً في حرمة الرائب
عليه حتى تكون اللاتي يستفي بحجور الزوج خلا لاله ولهذا اي ولو كان قيد البحرور
خارجاً مخرج الغالب اكنفي في موضع احلال الرائب بنفي الدخول في قوته تعالى
فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم ولو كان البحرور شرطاً في التحريم لما اكنفي
بالدخول في الاحلال فعمل ان شرط التحريم هو الدخول للام لا كونهما
في حجورهم فان قيل يجوز ان تكون علة الحرمة مجموع الدخول والبحرور ثم تنفي
الحرمة بانتفاء احد جزئي العلة فلا يكون ثبوت الاباحة عند انتفاء الدخول
دليلاً على ان البحرور ليس شرطاً في الحرمة بل خارج مخرج الغالب اجيب بسلطان
الحكم المتعلق بالشرطين بنفي بانتفاء احدهما لكن لا ينسب ان الحرمة ههنا مطلقة
بالشرطين لان العادة في امثاله في مقام النفي الجزئين معا ونفي العلة مطلقاً فانه
لا يقال اتني حرمة الزبالا انتفاء جزء العلة اعني الجنسية او القدر بل يقال اتني
لا انتفاء العلة او يقال لا انتفاء الجنس والقدر وفيما نحن فيه لا اكنفي بنفي المعين اعني
الدخول علم انه هو النسايط وحده (قوله فتقول في انعم السائمة زكاة) فان
وصف الغنم بالسائمة حينئذ لا يدل على عدم وجوب الزكاة عند عدم السوم
وانما يثبت عدم وجوب الزكاة بنفي غير السائمة بدليل آخر وهو قوله عليه السلام ليس
في المعامل والمواويل صدقة (قوله او ان يكون الغرض) تمثيل لقوله
او لحادثة خاصة بالذكور على ترتيب اللف والشر اي غرض التكلم ببيان الحكم
لمن له السائمة لا العلوقة وذلك بان يكون للتكلم عالماً بان السامع لا يعلم وجوب
الزكاة في السائمة ويريد بانه له فلا يدل على نفيه عن غير السائمة والفرق بين هذا
وبين ما ذكر في الشرط الرابع ظاهر ولو جعل ما يكون ذكره لحادثة خاصة شرطاً
مستقلاً لغير مندرج تحت الثالث لكان اولي (قوله وانما قلنا ان الاستدلال به
فاسد) استدلال اصحاً بنا على فساد بوجوه الاول او ثبت ذلك فاما ان ثبت بلا
دليل او بدليل والاول باطل بالاتفاق والثاني اما ان يكون بدليل عقلي ولا مدخل
للعقل في اثبات اللغة والدلالة الوضعية او بنقل وشرطه التواتر لان الاجماع لا يثبت
الظن وهو خير معتبر في اثبات اللغة ولو سلم كفايتها فلا تنبذ ههنا لانها انما تنبذ

ومنها ان لا يكون خارجاً مخرج الغالب
الاعتاد مثل ورثا بكم اللاتي في حجوركم
فانه الغالب كون الرائب في البحرور
فالتقييد به لذلك لان حكم اللاتي لسن
في البحرور بخلافه ومنها ان لا يكون لسؤال
سائل عن المذكور او لحادثة خاصة
بالمذكور مثل ان يسأل هل في الغنم
السائمة زكاة فتقول في الغنم السائمة
زكاة او ان يكون الغرض بياناً له للسائمة
لا العلوقة ومنها ان لا يكون لجهالة
المخاطب بان لا يعلم وجوب زكاة السائمة
ويعلم وجوب زكاة العلوقة فيقول عليه
السلام في الغنم السائمة زكاة فان
التخصيص حينئذ لا يكون لنفي الحكم
عمامه اهابل الاعلام ومنها ان لا يكون
ادفع توهم التخصيص بالاجتهاد لولا
التقييد بالوصف مثلاً اذا قيل في الغنم
زكاة يمتنع ان يخرج المجتهد السائمة من
عموم الغنم ويخص الوجوب بالعلوقة
لدليل يقتضي ذلك فيقال في الغنم السائمة
زكاة لا يخصص قال الامدي رحمه الله
وبالجملة لو لم يظهر سبب من الاسباب
الموجبة للتخصيص سوى نفي الحكم
في محل السكوت فهل يجب القول بنفي
الحكم في محل السكوت تحقيقاً لقاعدة
التخصيص او لا يجب وانما قلنا
ان الاستدلال به فاسد (قوله او ثبت فبطل)

الظن عند سلامتها عن المعارضة بمثلها وههنا غير سالمة عنها لان ائمة اللغة قد
اختلفت في كل نوع من انواع المفهوم فتعارضت فلا تقيد الاشك واللغة لا تثبت
بالشك بالاتفاق والتواتر ونحوه غير متحقق ههنا والا لما وقع الخلاف فيه
فلا يثبت المفهوم واجيب عنه بنوع اشتراط التواتر في افادة الآحاد العلم فان
الآحاد مقبولة في اللغة كالاصمعي والخليل وسيبويه ورد بان نقل الآحاد انما
يكون معتبرا اذا نقلوا انه لغة كل عرب ولم يتفق ذلك وحينئذ يجوز ان يكون ذلك
لغة بعضهم فلا يكون حجة الاعلى من التزمه الثاني انه لو ثبت ذلك في الامر لثبت
في الخبر ايضا وهو باطل اما الملازمة فلتقييد كل من الامر والخبر بالوصف يعني
ان المعنى الذي ثبت به المفهوم في الامر وهو الحذر عن عدم الفائدة قائم في الخبر
ايضا فالفرق تحكم واما بطلان اللازم فلان من قال في السام التهم السائمة لم يدل
على خلافه لجواز ان يكون ثمة غنم علوفة ايضا وهذا معلوم من اللغة قطعا
واجيب عنه بوجهين احدهما يمنع انتفاء اللازم مستندا باننا نلتزم ان الخبر
في الدلالة على المفهوم مثل الامر وما ذكرتم من المثال ظاهر في نفي العلوفة
الابدليل والثاني يمنع الملازمة مستندا بانه قياس الخبر على الامر ولا مدخل
للقياس في اثبات اللغة ورد اما الاول فلانه لم ينقل عن مثبتى المفهوم الا التزام
المذكور فلا يصلح سند النع واما الثاني فلانه ليس بقياس في اللغة لان القياس
الحاق مسمى باسم لمسمى آخر باسم لم يسمع للاول من اهل اللغة وسمى به الثاني لمعنى
يستلزم الاسم وجودا وعدما ووجد في الاول ومعلوم انه ليس ههنا كذلك ثم قيل
بل الحق في الجواب الفرق بين الامر والخبر وان الخبر وان دل على ان المسكوت
عنه غير مخبر لكن لا يلزم منه ان لا يكون ما تضمنه الخبر حاصلا للمسكوت عنه
لجواز حصوله بدون الخبر لان له خارجا فيجوز ان يحصل ذلك الخارجى للمسكوت
عنه بخلاف الامر فانه اذا دل على ان المسكوت عنه غير محكوم به لم ان لا يكون
حاصلا للمسكوت عنه اذا خارج للحكم فيجرب فيه ما يجرب في الخبر ورد هذا
ايضا بوجه الاول ان لما نعين للمفهوم ذهبوا الى بطلان الفرق بين الامر
والخبر فلا يلزم موته الثاني ان المسكوت عنه اذا جازان يحصل له ما تضمنه الخبر من
الخارج كان اولى بالثبوت لان السلب يستلزم تصور الايجاب واما اذا لم يجز ان
يحصل للمسكوت عنه ذلك لعدم الخارج فهو معدوم فيه والمعدوم لا ينفى
الثالث ان المسكوت عنه اذا جازان يحصل له ما تضمنه الخبر من الخارج فالمنطوق
به كذلك فيخصيصه بالوصف تحصيل المحاصل الرابع انه لو صح المفهوم لما

صح زكاة الابل السائمة والعلوفة لا يجتمعان ولا متفرقا كما لا يصح لا تنقل له اواف واضربه واللازم باطل وهو ظاهر وبيان الملازمة ان وزانه في منافاة مفهوم كل منهما لمنطوق الاخر وان قولك في مفهوم الموافقة لا تنقل له اواف واضربه ولا شك ان ذلك غير جائز فكذا هذا وانما لم يجز ذلك لوجهين احدهما ان منطوق كل منهما مع مفهوم كل منهما متعارضان والمنطوق اقوى من المفهوم فيندفع المفهومان فلا يبقى لذيتك القيد السائمة والعلوفة فائدة اذ فائدة التقييد المفهوم فيكون بمثابة قولك اد زكاة الغنم فيضيع ذكر القيدين والثاني انه تناقض فان مفهوم كل منطوق الاخر ايجاب اولابانا لانسل انه وزان لا تنقل له اواف واضربه لانه صريح بتركه المفهوم وثانيا بان السائمة في ذكر القيدين يجوز ان تكون عدم تخصيص احدهما عن العام وهو الغنم فانه ظاهر في تناول الخاصين ويمكن اخراج احدهما عنه بالاجتهاد تخصيصا له على ما تقدم في الشرط الخامس واذا ذكرهما بالتوضعية لم يمكن ذلك فان في العلوفة زكاة عند الخصم اى المحب وثالثا بانه لا تناقض في الظاهر مع امكان الصرف عن معانيها لدليل ودفع التناقض اقوى دليل عليه والدلالة على المفهوم ظاهر لا قطعي فترك بالمنطوق القطعي فلا تناقض قلنا يجوز ان يكون المصريح به لفظا عاما وهو ايضا ظاهر عندهم لانص فلا يندفع التناقض والرابع لو كان المفهوم حقا لما ثبت خلافه واللازم باطل بيان الملازمة بلزم التعارض بين المفهوم ودليل خلافه والاصل عدم التعارض واما بطلان الملازمة فلانه قد ثبت في نحو لا تأكلوا الربا اضعا فاضعا علة اذ مفهومه عدم النهي عن القليل من الربا مع ان النهي ثابت في القليل والكثير اوجب بمنع الملازمة وقوله ويلزم التعارض ممنوع فان دلالة قوله تعالى لا تأكلوا الربا على اباحة القليل منه ظاهر لا قطعي ودلالة دليل خلافه وهو قوله تعالى وحرم الربا قطعي الظاهر فيترك به (قوله لان الخصم لا يدعى الوضع) ولو سلم انه يدعيه لكنه لا يلزم من عدم الوضع عدم الدلالة اللفظية مطلقا كيف وان قوله تعالى لا تنقلها مع ابي لم يوضع حرمة الضرب مع انه يدل عليه بالدلالة اللفظية (قوله الاول مفهوم اللقب وهو نفي الحكم عما تناوله اسم الجنس او اسم العلم) فالاول نحو الماء من الماء والثاني نحو زيد موجود وذهب ابو بكر الدقاق والروزي وغيرهما والاشعرية الى انه يوجب نفي الحكم عما تناوله النص وذهب الجمهور الى انه لا يوجب وفصل بعض الحقيقة بين ما كان مقرونا بعدد وبين ما لم يكن كذلك وجعل الاول موجباً دون

يعني ان مفهوم المخالفة لو ثبت فاما ان ثبت بلا دليل وهو باطل بالاتفاق او بدليل عقلي ولا مجال له في اللغة فتعين انه لو ثبت ثبت بنقل وذلك النقل لا يجوز ان يكون بطريق الاحاد (اذا لاحاد معارضة) فلا تنقيد الظن لاتها انما تنقيد اذا سلمت عن المعارضة بمثلها ولما اختلفت ائمة اللغة في كل نوع من انواع المفهوم لم يفد الا الشك واللغة لا تثبت بالشك (ولامتوا ترا وشهد) يحصل العلم او طمأنينة الظن والاملا اختلف فيه ذلك الاختلاف (فلا مفهوم مخالفة) اصلا (قيل) في وجه فساد الاستدلال بالمفهوم (لان الاثبات لم يوضع للنفي وبالعكس فلا يدل) احدهما (عليه) اى على الآخر اقول فيه بحث لان الخصم لا يدعى الوضع حتى يرد عليه كيف ولو ادعاه لبطل قوله بالمفهوم لانه حينئذ يكون من قبيل المنطوق (وهو) اى مفهوم المخالفة (انواع) الاول (مفهوم اللقب) وهو نفي الحكم عما تناوله اسم الجنس كالماء في حديث الغسل الذي ساقى او العلم نحو زيد موجود ومنه الجمهور

الثاني اخرج المثبتون بالنقل والعقل اما النقل فلقوله عليه السلام الماء من الماء
 ووجه الاستدلال به ان الانصار فهموا الاختصاص منه واستدلوا به على نفي
 وجوب الاغتسال بالاكسال وهو ان يجامع امرأته ثم يفترق ذكره بعد
 الابلاج فلا ينزل وتفسير الشارح تفسير بالاعم ولولم يكن موجبا لما صح
 الاستدلال منهم بهذا الحديث لانهم من اهل اللسان واما العقل فلا له لولم يوجب
 ذلك لما كان للتخصيص فائنة واللازم باطل فاللزوم مثله اما الملازمة فظاهرة
 واما بطلان اللازم فلم يدم جواز ان يخلو كلام الشارع والعقل عن الفائدة
 واخرج الجمهور بالكتاب والسنة والاجماع والمعقول اما الكتاب فلقوله تعالى
 ذلك الدين القيم فلا تظلموا فيمن انفسكم اى في الاشهر الحرم الاربعة والتخصيص
 بذكرهن لا يدل على التخصيص فهما فان الظلم حرام في جميع الاوقات واما السنة
 فلقوله عليه اسلام لا يولن احدكم في الماء الدائم ولا يغتسلن فيه من الجنابة
 فانه لا يدل على التخصيص بالجنابة فانه لا يجوز الغسل في الماء الدائم مطلقا
 بالجنابة او غيرها واما الاجماع فلا منهم اجمعوا على جواز القياس وتعليل النص
 ولو كان لخصوص الاسم اى مفهوم القياس اثر في التمتع عن غير ملاذى الى نفي الجمع
 عليه وهو القياس واللازم باطل فاللزوم مثله اما بيان الملازمة فلان القياس لا يد
 له من اصل وحكمه الاصل لا بد وان يكون منصوبا عليه فلو كان النص على الحكم
 في الاصل يدل على نفي الحكم في الفرع فالحكم في الفرع ان ثبت بالنص او الاجماع
 فلا قياس منه وان ثبت بالقياس على الاصل فهو ممتنع لما فيه من اثبات الحكم
 في الفرع على مضادة النص لانه دل بمفهوم المخالفة على نفي الحكم عن الفرع
 فكيف ثبت ذلك فيه بالقياس وقد يجاب عنه بان القياس جائز مطلقا وفيما
 لا يكون الاصل منصوبا عليه باسم العلم الثاني مسلم ولا يفيد كونه
 الاول ممنوع لجواز ان يكون جوازه في غير محل النزاع اعني غير ما ثبت فيه
 مفهوم المخالفة واما المعقول فلانهم ان ارادوا بنفي الحكم عن المسكوت عنه ان
 هذا الحكم غير ثابت في غير المسمى بالنص فهو مسلم ولا يفيدهم لانه كذلك عندنا
 لانه عندنا ليس بثابت بالنص في غير المنصوص عليه بل بقوله النص على تقدير
 ثبوته وان ارادوا ان الحكم لا يثبت في غير المنصوص لكون النص مانعا عن ذلك
 فهو غلط خاطا لان النص لم يتناول غير المنصوص عليه لكونه موضوعا للاثبات
 في المسمى لاللفظي فليست ولانه لو كان مفهوم القياس حقا يلزم الكفر
 والكذب في قوله محمد رسول الله وزيد موجود واللازم باطل فاللزوم مثله بيان

وقال به ابو بكر الدقاق وبعض الخنابلة
 والاشعرية (لفهم الانصار عدم)
 وجوب (الاغتسال بالاكسال) وهو
 ان يجامع بلا انزال (من قوله عليه
 السلام الماء من الماء) اى الغسل بسبب
 المنى وهم من اهل اللسان فلو لا ان
 التخصيص بالاسم يفيد نفي الحكم عما
 سواه لما فهموا ذلك (قلنا) بطريق
 القول بموجب العلة (ذلك) الفهم منهم
 ليس من التخصيص بالاسم بل هو
 (من اداة العموم) وهى اللام في الماء
 بمعنى ان كل فرد من افراد غسل
 الجنابة ثابت من وجود المنى بقرينة
 ورود الحديث في غسل الجنابة
 والاجماع على وجوب الغسل
 من الحيض والنفاس (وهو) اى عموم
 الماء (صحيح) مسلم (لكن الماء) لا يجب
 ان يكون عينا البتة بل (قد ثبت عينا)
 كالانزال (وقد ثبت دلالة) كما في النماء
 الختانين فانه لما كان سببها اقيم مقامه
 لحقائه وعدم انضباطه كالسفر والنوم

الملازمة فلا يستلزمه ان لا يكون غير محمد عليه السلام بها وان لا يكون الله
 موجودا وكذا سائر ما ثبت وجوده بالضرورة العقلية او الشرعية او الحسية
 اللهم الا ان يقل النزاع ليس فيما ثبت وجوده ضرورة والجواب عن دليل الخصم
 سلمنا انهم فهموا ذلك التخصيص لكن منشاء فهمهم ليس التخصيص بالاسم
 بل الملازم في الماء الاول لانه للاستغراق بمعنى ان كل فرد من غسل الجنابة ناشئ
 من المني لا بمعنى ان كل الفسل من المني لان هذا الحديث ورد في غسل الجنابة
 وخصوص المورد معتبر عندكم فيكون الماء الاول خاصا بفصل الجنابة من
 غير تعرض الى المفهوم في الماء الثاني ولان الاجماع على وجوب الفسل من
 الخيض والتفاس مع انه لا مني فيه فان قيل لانتم ان كل غسل جنابة من
 المني كيف وان الفسل عند التفاه الختاتين واجب وان لم ينزل اجاب بقوله وقد
 ثبت الماء دلالة اقامة السبب مقام المسبب كالسفر مقام المشقة والثوم
 مقام الحدث ولوسم منشاء فهمهم ذلك لكن الحديث منسوخ عند الصحابة
 ومن بعدهم بالاسم بفصل الانشاء ولو علم انه ليس غيبا لم يكن محمول
 على نفي وجوب الفسل بالثبوت في الثوم ولم ينزل على ما روى عن ابن عباس
 لا على نفي وجوب الفسل بالاكسبال لكنه غير مفيد لان فيه تسليم
 مدعى الخصم ووجه الفصل سباني فيما بعد (قوله الثاني مفهوم الصفة)
 اختلفوا فيها فذهب الشافعي الى ان تعليق الحكم بالحدثي صفتي الذات بدل
 على نفي ذلك الحكم عما عداها نحو في سائمة الغنم زكاة فان تطبيقها
 بصفة السوم بدل على سائمة غنمها ومرارهم بالتوصيف مطلق قيد الذات
 لا الثبوت نحو في ذهب ابو حنيفة واصحابه الى انه لا يدل على ذلك وفيصل
 ابو عبد الله البصري ومن تبعه وقال ان ورد الخطاب للبيان نحو قوله عليه
 السلام في سائمة الغنم زكاة او للتعليم نحو قوله عليه السلام اذا اختلفت
 المشايخ ان مخالفا وترادوا كان ما عدا الصفة داخل تحت الصفة كالحكم
 بالشاهدين فان الشاهد الواحد داخل تحت الشاهدين فانه يدل على نفي وان
 لم يكن ورود الخطاب بشئ من الامور الثلاثة فلا يدل عليه اجماع المشايخ بوجوه
 الاول انه لو قيل الفقهاء الحنفية فضلاء نفرت الشافعية ولو لم يكن ذكر
 الوصف دالا على نفي الحكم عما عداها لما نفرت الشافعية اذا لمقتضى التخصيص
 بما ذكر من الاغلبية والسؤال والحادثة المختصة بهم وجهالة المخاطب لا يجب
 احتمالنا لانتم الملازمة لجواز نفرتهم لتركهم على الاحتمال فان تخصيص الحنفية

(و) النوع الثاني مفهوم (الصفة)

بالذكر يوجب القطع بفضلهم وترك الشافعية يوجب الاحتمال وذلك يوجب
 التفرقة منهم للاستلزامه نفي الحكم عما عداه اولفهم من اعتقاد افادة النفي عما
 عداه قصد المتكلم ذلك النفي في تلك الصورة فتفر بسبب اعتقاده ذلك من ان
 يذكر المتكلم عبارة يتوهم منها بعض الناس نفي الفضل عن انفسهم وهذا الجواب
 تحقيق لا الزامى اولانفهام ذلك في الجملة ولومن القرائن هذا ولا يخفى عليك
 ان الاول ان يقول لو قيل الفقهاء الشافعية فضلاء نفرت الخفية لان المقام
 مقام الاستدلال على الخفية لالزامهم والالزام في نفي الخفية من ذلك حيث
 يلزم منه اقرارهم بذلك بعد انكارهم لافي نفي الشافعية لجواز ان يكون
 تنفرهم لاعتقادهم نفي الحكم عما عداه الثاني ان اهل اللغة كابي عبيد فهم ذلك
 من قوله عليه السلام لي الواجد يحل عقوبته وعرضه وقال انه يدل على ان لي
 غير الواجد لا يحل ذلك واللي هو المطل والواجد النفي وكذلك من قوله عليه
 السلام مطل النفي ظلم فهم ذلك ايضا والجواب يجوز ان فهمه ذلك منه اجتهاد
 لانه والكلام في اللغة او علمه من دليل آخر لا من مفهوم الحديث الثالث
 انه لو لم يدل على ذلك لم يكن تخصيص محل النطق بالذکر فائدة لان الغرض عدم
 شئ غير هذا مما يوجب التخصيص من الامور المتقدمة ولان الاصل عدم غيره
 واللازم باطل لان تخصيص آحاد البلغاء بغير فائدة ممنوع فالشارع اولى واجيب
 باننا لانسلم ذلك لجواز ان تكون فائدة بيان محل الحكم لالنفي عما عداه فانه باق
 على عدمه الاصل وبانه لو كان الاصل عدم غيره لم انتفاء نفي ماعداه على تقدير
 فرض وجوده وهو باطل لاحالة ذلك لان من ذلك الغير بيان محل الحكم
 ولو فرضناه معذوما لالنفي ما يدل عليه اللفظ في محل النطق وهو يستلزم انتفاء
 نفي ماعداه لفرعه ولقائل ان يقول فعلى هذا يرجع دليلكم هذا الى اثبات
 اللغة بالفائدة وليس بصحيح لاستلزامه الدور لانه حينئذ تتوقف الدلالة على النفي
 عن الغير على الفائدة تتوقف المدلول على دليله والفائدة تتوقف على الدلالة
 على النفي عن الغير والا فلا فائدة في التخصيص وهذا دور والجواب لانسلم انه
 اثبات اللغة بالفائدة وانما هو اثباتها بالاستقراء فاننا نعلم به ان اللفظ اذا لم يكن له
 فائدة سوى فائدة واحدة تعين ان تراد من اللفظ ولزوم الدور ممنوع ايضا لان
 ما تتوقف عليه الدلالة على النفي عن الغير هو الفائدة عقلا وهو ان يعلم انه لو دل
 على ذلك لكثرت الفائدة لانفس الفائدة عينها وهو حصولها في الواقع والمتوقف
 على ذلك هو الفائدة عينها لعقلا اي حصولها في الواقع لا تعقل حصولها عند

الدلالة الرابع ان تعليق الحكم بالشيء المذكور صفة مشعر بعلية الوصف
الحكم فيقتضي عدم الحكم عند عدم ذلك الوصف لانقضاء المخلول بانتفاء العلة
والجواب ان عدم الحكم في المسكوت عنه بناء على العدم الاصلى عند عدم العلة
لانه اذا كان الحكم في المذكور حكما عدميا لا يثبت الحكم الثبوتى في المسكوت
عنه عندنا كقوله عليه السلام ليس في العلوفة زكاة فانه لا يلزم ان الابل اذا
لم تكن علوفة كان فيها زكاة عندنا لان الحكم الثبوتى لا يثبت بناء على العدم
الاصلى وعنده يثبت في المسكوت عنه بعلية العدم قلنا انما ثبت الحكم في السائمة
بدليل آخر اعني في السائمة زكاة لا بالعدم الخامس ان نفي الحكم عن
المسكوت عنه هو المتبادر الى الفهم عرفا ولهذا استفتح نحو الانسان الطويل
لا يطير وليس استقبا حسم لتسبة عدم الطيران الى الانسان الطويل لانه لو
قال الانسان الطويل وغيره لا يطير لا يستفتح مع وجود التسبة المذكورة فعلم
ان علة الاستفتاح لانفهام ان غير الطويل يطير والجواب ان الاستفتاح انما
هو لعدم فائدة التخصيص في هذا المثال مطلقا لانه اذا نفي الحكم عن المسكوت
عنه ولو سلم فالمثال الجزئى لا يصبح القاعدة الكلية بل يستلزم الدور السادس
انه لو لم يكن في التخصيص بالوصف الدلالة على نفي الحكم عما عداه لكان ذكر
الوصف ترجحا بلا مرجح لان الفرض عدم شيء مما هو محال التخصيص غير فائدة
التي تن الغير من الاشياء المتقدمة واللازم باطل لما تقدم في الوجه الثالث
ولا يخفى عليك ان هذا الوجه لا يفرق بينه وبين الثالث في الحقيقة السابع انه
لو لم ينفذ نفي الحكم في غير محل النطق لزم ان لا يكون السمع في قوله عليه السلام
طهور انه احدكم اذا ولغ فيه الكلب ان يغسله سبعاً مطهر لان التخصيص اذا
لم يدل على نفي الحكم عما عداه نحصل الظهارة بما دون السمع لعدم المخالفة واذا
حصل ذلك بما دون السمع لا نحصل به واللازم نحصل الحاصل اجيب بان كون
ما دون السمع غير مطهر يجوز ان يعلم بدليل آخر لا بمفهوم العدد ولو سلم فالكلام
في مفهوم الصفة لاقى مفهوم العدد ولو سلم فالمثال الجزئى لا يثبت المساعدة
الكلية واجمع المانعون بوجه يظهر منه بطلان قول الثبتين وهو ان التخصيص
بالوصف يدل على اثبات الحكم في محل النطق بالاتفاق وانما النزاع في النفي عما
عداه وهو مفهوم وانما يتقرب بالان بالضرورة فدلالة الوصف عليهما إما ان يكون
الطريق الحقيقة او المجاز وهو ايضا كذلك لطلان الجمع بينهما (قوله

لا يراد بها التعتيل كل قيد في الذات نحو
سائمة الغنم ولي الواجد وظر في الزمان
والمكان وغيرهما معناه وقال به الشافعي
ومالك واجدوا لاشعري رحمه الله (لان
قولنا الفقهاء الحنفية فضلاء تنفر
الشافعية) فلولان التقييد بالوصف يدل
على نفي الحكم عما عداه لما تنفروا اقول
قد وقعت العبارة في الاحكام والمختصر
وغيرهما هكذا ولعل الاحسن ان يقال
قولنا الفقهاء الشافعية فضلاء ينفر
الحنفية لان تنفر الشافعية لا يصلح
للاستدلال لجواز ان يكون التنفر
لاعتقادهم ذلك وانما الالزام في تنفر
الحنفية رحمه الله حيث يلزم منه الاقرار
بعد الانكار (قلنا) لانسلم الملازمة بل
النفرة اما (لتركهم على الاحتمال)
وتصريح غيرهم باتصافه بالفضل
(اولفهم البعض) اى لفهم المعتقدين
لافادته التي عن الغير قصد ذلك التي
في الصورة المذكورة فبتنفر من ان يذكر
عبارة تنوهم منها بعض الناس في الفضل
عنهم (اولا نفهاهم في الجملة) ولو من
القرآن وفي المقام الخطابي المحض (و)
النوع الثالث مفهوم (الشرط) وهو
اقوى من مفهوم الصفة ولذا قال به كل
من قال بمفهوم الصفة لانه صفة معنى
وبعض من لا يقول به كالكرخي وابي
الحسن البصري وعبد الجبار من المعتزلة
وابن سريج من الشافعية (لان عدمه)
اى عدم الشرط (يوجب عدم
الشروط) والا لا يكون شرطاً

لا يراد بها التعتيل (يعنى ليس المراد به هنا بالصفة التعتيل الخوى بل مطلق
التقييد بالشيء سواء كان نقلاً نحو في الغنم سائمة زكاة او مضافاً نحو سائمة
الغنم او مضافاً اليه نحو الواجد وظرف الزمان وظرف المكان فان كلا من
السائمة والواجد والزمان والمكان تقييد لما اضيف اليه وليس بصفة له قال
الامام في البرهان حصر الشافعي مفهوم المخالفة في وجوه من التخصيص
التخصيص بالصفة والعدد والغاية والتخصيص بالزمان والمكان ثم قال لو عبر بمعبر
عن جميعها بالصفة **لكان** ذلك مقدماً (قوله وهو اقوى من مفهوم الصفة)
لقوة دليل يخص به وسبأى ذكره ولان الوصف بمعنى الشرط عند القائل بهما
لان الشرط لما دخل على ما هو موجب لولاه صار ناقصاً مؤخراً الحكم بالايجاب فان
قول الرجل انت طالق ان دخلت الدار موجب لوقوع الطلاق لولا دخل عليه
الشرط وحين دخل اخر الوقوع الى زمان وجوده والوصف لولاه لكان الحكم
ثابتاً بمطلق الاسم فان قوله انت طالق ان دخلت الدار اكمة لا يوجب الوقوع
ما لم يوجد **لكون** وبدون الوصف كان يقع بمجرد الدخول فصار للوصف
اثر الاعتراض بمنزلة الشرط فالحق به ولا شك ان الحق به اقوى من الحق قيل
ان ما ذكره يدل على ان الوصف قد توقف عليه الحكم كالشرط والعلة
في هذا المعنى اولى واقدم فالحق الوصف بالعلة كان اولى من الحاقه بالشرط
واجب بان بين الوصف والشرط جهة خاصة ليست في العلة موجودة فان العلة
لا ابتداء الايجاب لالا اعتراض على الوجوب فيتعلق بها الوجود عند الوجود
ولا وجوب العدم عند العدم فالحق بالشرط دون العلة (قوله ولا يكون شرطاً)
لان الشرط هو الخارج الموقوف عليه المشروط فبالضرورة يلزم من انتفاء
انتفاؤه ولا يتحقق ذلك ان هذا دليل بتفريده مفهوم الشرط والاجمع ما ذكر
في الصفة جارها ايضا واعتراض عليه بمنع الملازمة مستندا بقوله تعالى
ولا تكرر هو فتيا تكلم على البغاء ان اردن تحصنا فان الاكراه على البغاء منتف
وان لم يردن تحصنا فلم يدل عدم الشرط على عدم المشروط واجيب عنه
بوجهين احدهما ان وقوع الاكراه بحسب الاغلب عند ارادة الحصن فيقتض
يكون التخصيص وقوعه بحسب الاغلب والكلام فيما لم يوجد محص
سوى مفهوم المخالفة والثاني ان الآية بحسب الظاهر ذلك على انتفاء
حرمة الاكراه عند عدم ارادة الحصن والاجماع القاطع غارض
الظاهر فاندفع الظاهر لان الظاهر يندفع بالقاطع فلم يتحقق مفهوم

(قلنا) ما ذكرناه من انه هو في الشرط الاصطلاحي (وهذا الشرط) الذي نحن بصدده (لغوي) وهو الذي دخل عليه حرف الشرط وهو لا يجب ان يكون شرطا اصطلاحيا لجواز ان يكون سببا او علة وانتفاء شيء منهما لا يوجب انتفاء الحكم لجواز تعدد الاسباب والعلل (و) النوع الرابع مفهوم (الغاية) وهو اقوى من مفهوم الشرط لقوة دليل يخص به ولذا قال به كل من قال بمفهوم الشرط وبعض من لم يقل به كالفاضي ابي بكر وعبد الجبار (لانها) اي الغاية (آخر) والا لا تكون غاية (فلو) لم يكن ما بعدها مخالفا لما قبلها في الحكم بل (دخل ما بعدها) في حكم ما قبلها (لا تكون) الغاية (آخرا) وهو خلاف المفروض والواقع (قلنا الكلام في آخر) نفسه (لا فيما بعده) يعني سلنا ان ما بعد الغاية لو دخل في حكم ما قبلها لم تكن الغاية آخرا لكن النزاع لم يقع فيه اذ لم يقل احد بدخول ما بعد المرافق في الفصل وانما النزاع في نفس الغاية كزمان غيبوبة الشمس ونفس المرافق واعتراض على هذا الجواب بان النزاع اذا كان في حكم مدخول حرف الغاية وهو مذکور لم يصح عده من المفهوم اقول كونه مذكورا لا ينافي عده حكمه من المفهوم كافي الاستثناء وانما ينافيه لو لم يكن ذلك الحكم مخالفا لحكم ما قبل الآخر (وهذا) اي مفهوم الغاية (قد بعد من قيل الاشارة) قال صاحب البدع هو عندنا من قيل الاشارة لا المفهوم

الشرط لما عيى القاطع لعدم اعتباره في نفسه ولقائل ان يقول ان الاجماع لم يكن حجة في عصر النبي عليه السلام فيكون الاكراه على البغاء اذا لم يردن تحصنا حلالا بمقتضى الظاهر السالم عن المعارض القطعي وهو باطل قطعاً وقد يجاب عن الاعتراض المذكور بان الآية الكريمة دلت على عدم حرمة الاكراه عند عدم ارادة الحصن وانه ثابت اذ لا يمكن الاكراه حينئذ لانهم اذا لم يردن الحصن لم يكرهن على البغاء والا كراه انما هو الزام فعل مكروه لا الزام الراد والبغاء مرادهن عند عدم ارادة الحصن فلا يمكن الاكراه عليه حينئذ واذا لم يمكن الاكراه عليه لم يتعلق التحريم بالاكراه لان شرط التكليف الامكان ولا يلزم من عدم التحريم الاباحية (قوله قلنا ما ذكرناه) انما هو في الشرط الاصطلاحي (وهو الخارج الموقوف عليه كالشهادة للنكاح والوضوء للصلاة يعني ان اردتم في قولكم ان لم يوجب عدمه عدم الشروط لا يكون شرطا الشرط الاصطلاحي فللازمة مسئلة لكنه لا يفيد لان النزاع في الشرط اللغوي لافي الشرط الاصطلاحي الذي هو الشرط المحض قلت لما منع ان يمنع الملازمة لان عدم الشروط عند الشرط بناء على عدم الاصل يكفي في الشرطية ولا يلزم ان يوجب عدمه عدمه فان الصلاة تنفي عند انتفاء الوضوء البتة ومع هذا لا نقول ان عدم الوضوء علة موجبة لعدم الصلاة بل نقول تنفي الصلاة عند انتفاء الوضوء بناء على عدم الاصل وان اردتم به الشرط اللغوي فللازمة ممنوعة لان الشرط اللغوي يجوز ان يكون سببا نحو ان حضر شهر رمضان فالصوم واجب عليه وان يكون علة نحو ان كانت الشمس طالعة فالتم ان موجود ولا يلزم من انتفاء شيء منهما انتفاء الحكم لجواز تعدد الاسباب والعلل وانتفاء الاعم لا يستلزم انتفاء الاخص ولقائل ان يقول ان اردتم لا يلزم من انتفاء نوع السبب ونوع العلة انتفاء نوع الحكم فهو باطل لان البيع والهبة والارث وغيرها من اسباب الملك اذا انتفت انتفى الملك بالضرورة وان اردتم لا يلزم من انتفاء شخص العلة والسبب انتفاء شخص الحكم فباطل ايضا لان البيع مثلا اذا انتفى انتفى الملك الثابت به بالضرورة وجواز ثبوت الحكم بعلة واسباب متعددة انما هو باعتبار النوع لا باعتبار الشخص والارث توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص وذلك باطل على ما بين في محالة مثلا ان الملك يجوز ثبوته بالبيع والهبة وغيرها من الاسباب المتعددة لانهما معا وان اردتم لا يلزم من انتفاء نوع العلة والسبب انتفاء شخص الحكم وكذلك باطل ايضا بالضرورة وان اردتم لا يلزم من انتفاء شخص

ولعل هذا هو الحمل لكلام التلويح في بحث المعارضة والتزجيج ان مفهوم الغاية متفق عليه (و) النوع الخامس مفهوم (الاستثناء) فانه يقيد حكما للمستثنى مخالفا لحكم المستثنى منه عند جمهور الشافعية واكثر منكرى المفهوم (لدلالة) قولنا (لافاضل الازيد) على نفي كل فاضل سوى زيد (واثبت كونه فاضلا قلنا هو) اى كونه دالا على ذلك المماه (من خصوصية المقام) وهو كونه مقام المدح فلا يلزم منه الدلالة مطلقا وهو المطلوب وسأى في تمام تحقيقه ان شاء الله تعالى (و) النوع السادس مفهوم (انما) ذهب القاضي ابوبكر والغزالي وجساعة من الفقههاء الى انه ظاهر في الحصر وان احتمل التأكيده (القول عليه السلام انما الولاء) لمن اعتق (و) قوله عليه السلام (انما الاعمال) بالنيات اذ ينشأ رمنه عدم صحة العمل بلائيه وعدم الولاء لغير المعتق (قلنا هو) اى الحصر لم ينشأ الا (من عموم الولاء والاعمال) اذ معناه كل ولاء للمعتق وكل عمل نية وهو كلى موجب فينتفى مقابله الجزئى السالب وهو بعض الولاء ليس لمن اعتق بل لغيره وبعض العمل بغير نية فان قبل لانسلم ان مجرد عموم الموضوع كالولاء مثلا بدون انما يقيد الحصر غاية ان كل الولاء للمعتق وهو لا ينشأ في ثبوت بعضه بل كله لغير المعتق لجواز اشتراكهما في الاضافة اليهما قلنا انه يفيد نفي الولاء عن غيره ظاهرا

العلة والسبب انتفاء نوع الحكم فصحح لكن لانسلم ان ما نحن فيه من هذا القيل لان كل مثال يدعى فيه العدم من العدم فهو شخصى اى يلزم من عدم هذه العلة عدم هذا الحكم واوقال وانتفاء شئ منها لا يوجب انتفاء الحكم اذ لا اثر للعلة والسبب في النفي على ما وقع في البردوى لكان اولى لتخصسه عن هذه التزديدات لان المراد بعد اثر هذه العلة والسبب في الحكم ان عدم الحكم عند عدم العلة ببقاء الحكم على العدم الاصلى لالعدم العلة والتزديدات المذكورة مبنية على ان عدم الحكم لعدم العلة وقوله رحمه الله لجواز تعدد الاسباب والعلل ظاهر في هذا المعنى وهذا لا نأقول ايضا بعد الحكم عند عدم العلة لكنه بناء على كونه عدما اصليا لا بناء على ان عدم العلة علة لعدم الحكم حتى يكون حكما شرعيا ونمرة الخلاف تظهر فيما اذا كان الحكم المذكور حكما عدميا كما تقدم في مفهوم الصفة فلوقال ان كانت الابل علوفة فلا زكاة فيها لانحجب الزكاة في الساعة عندنا خلافا للشافعية (قوله لقوة دليل يختص به) يعنى ان القائل بمفهوم الغاية يحتاج بمصر في مفهوم الصفة والشرط مقبولا ومن يفاووجه يختص به وهو الا ترى ذكره في الكتاب وقوة الوجه المختص به صار اقوى من مفهوم الصفة والشرط ووجه اختصاص هذا الدليل بمفهوم الغاية ووجه قوته ظاهر (قوله والا لانكون غاية) لان معنى الغاية هو آخر المغيا (قوله فلولم يكن ما بعدها مخالفا) اى اذا ثبت انها آخر فلولم يكن ما بعدها مخالفا لما قبلها في الحكم بل دخل ما بعدها في حكم ما قبلها لانكون الغاية آخر وذلك باطل مثلا ان قوله صوموا الى ان تغيب الشمس معناه آخر وجوب الصوم وقت غيوبة الشمس فلوفر ضنا ثبوت الوجوب بعد غيوبة الشمس لم تكن الغيوبة آخر وهو خلاف النطوق (قوله يعنى سلما) اشارة الى ان الجواب المذكور على طريقة القول بموجب دليله يعنى سلما ان الغاية هي الجزء الآخر من المغيا وان ما بعد الغاية غير داخل فيما قبلها لكن النزاع لم يقع فيه وانما النزاع في نفس الغاية كزمان غيوبة الشمس ونفس المرافق اى هل هي داخله في حكم المغيا او غير داخله فيه بل حكم المغيا منتف عنها فحين نقول انها داخله وهم يقولون غير داخله فزمان غيوبة الشمس والمرافق داخلان في حكم المغيا عندنا وغير داخلين عندهم فان قيل قد تقدم ان من اصحابنا من يقول بمفهوم الغاية وهذا يقتضى خروج المرافق من الغسل مع انه داخل عندهم قلنا دخوله عندهم بدليل آخر من اجاع او فعل رسول فان قيل ان الغاية اذا دخلت في حكم المغيا فكيف يصح نحو اعوا الصيام

اذ لو ثبت له ولاء لما تبعد للمعنى الاصناع
قيام الصفة الواحدة بمحلين فيصدق
ليس الولاء للمعنى وقد كان كل ولاء له
لا يقال هذا انما يتم لو تغير الولاء ان
بحسب الوجود وهو مجموع لم لا يجوز ان
يتغيرا بمجرد الاعتبار فان الشيء الواحد
قد يعرض له اضافات متعددة نحو جميع
هذا الكتاب سماع زيد وكله او بعضه
سماع لعمر ولا نقول لا محال له هنا فانه
وجودى لان اللام للاختصاص
والاستحقاق ويمتنع اجتماع الاستحقاقين
كما في ملكية الدار لزيد فانه ظاهر
في الاستقلال اذ ما له غيره غير ما لغيره على
تقدير الاشتراك (و) النوع السابع مفهوم
(العدد) وانما افاد التخصيص (لان
التعميم) بحيث يشمل الحكم العدد ود
وغيره (بطل نص العدد) فانه لا يحتمل
الزيادة والنقصان كما علم في ثلاثة قروء
(قلنا التعميم) الذي يقول بجوازه انما هو
(بعلته) لاسيما اذا كانت مفهومة لغة اذ
الثابت بدلالة النص في حكم النصوص
كما سبق (لا به) اى لا بالعدد نفسه حتى
يلزم ابطال الخاص ولا شك ان عدم
التعرض لشيء ليس تعرضا لعدمه
(والذهبان) اى القول بمفهوم العدد
والقول بتفريقه مرويان (عن مشايخنا
رحمهم الله تعالى) فقول صاحب الهداية
بعد حديث الفواستق ولان الذنب
في معنى الكلب العمور في انه يتبدى
بالاذى وكذا قوله العقبى غير مستثنى
لانه لا يتبدى بالاذى

الى الدليل قلنا ليس النزاع في ان جميع الغاية داخل في حكم الغاية بل النزاع
في ان جميع الغاية خارج عن جميع الغاية على الابحاج الكلى وهو مدعى الخصم
فذهبت الى ان بعض الغاية ليس خارجا عن حكم الغاية على طريقة الدلب
الجزئى على ان الدليل غاية لانعام الصوم لانفس الصوم ودخوله في الانعام
لا يستلزم دخوله في الصوم نفسه تأمل ولو سلم فضاء انما الصيام الى ان تغيب
الشمس ووقت الغيبة داخل في حكم الغاية (قوله قد يعد من قبيل الاشارة)
لا يخفى عليك ان القائل بكونه من قبيل الاشارة ان كان من اصحابنا فيكون
قوله تعالى المرافق دالا بشارته الى اسقاط ما وراء الغاية اى المرافق وان كان
من لم يدخل المرفق في العمل يكون دالا بشارته الى اسقاط المرافق الى المنك
وقد يقال كل من الفريقين قائل بسقوط المرفق الى المنك بطريق الاشارة
لكن اصحابنا يقولون انما دخل المرفق في الغسل بدليل آخر راجح على الاشارة
من اجماع او فعل رسول او قوله (قوله وان احتمل التأكيذ) اشارة الى ما ذكره
بالتفازح المحقق في شرح المختصر من انه قد اختلف في انما قيل الله لا يفيد الحصر
فهو ان وما مؤكدة فتوالت انما انت نذير في قوة انك نذير والظاهر انه يفيد الحصر
(قوله لقوله عليه السلام انما الولاء آه) وقد استدلل البعض هذين الحديثين
على عدم افادة انما الحصر بان قال انه لا يفيد الحصر اذ لو افاد لافاد في هذين
الحديثين ايضا لكنه غير مفيد فيهما لان الولاء ثابت لغير المعنى ايضا
والعمل بقرينة واقع ايضا والظاهر ان ما اختاره رحمه الله من الاستدلال بهما
على الحصر كما اختاره الشارح المحقق في شرح المختصر (قوله فان قيل لا نسلم
ان مجرد انما الحصر ان القول بعدم افادة انما الحصر في نحو انما الولاء لمن اهتمق
يستلزم القول بعدم الحصر في نحو ذلك المثال او القول بمفهوم الخلاق (قوله
لجواز اشتراكهما) اى اشتراك المعنى وغيره في نسبة الولاء اليهما فينسب
كل الولاء الى المعنى بوجه من وجوه النسب والى غيره بوجه آخر (قوله قلنا
انه) اى عموم الموضوع (قوله لو تغير الولاء ان) اى لو تغير ولاء المعنى لواء
غيره بحسب الذات والوجود حاصله ان قولك فيصدق ليس الولاء للمعنى
غير مستقيم انما يستقيم ان لو كان ولاء المعنى مغايرا لواء غيره بحسب الوجود
والحقق ولكنه مجموع لجواز ان يتغيرا بالاعتبار والاضافة مع اتحاد حقيقتيهما
فان يقال هذا ولاء المعنى وهذا ولاء غيره مع اتحاد حقيقتيهما وانما الخلف
حقيقتيهما يصدق قولنا الولاء للمعنى مع صدق قولنا الولاء ثابت لغير المعنى

فليس كمراد الجلف مع قوله في جواب
قياس الشافعي السباع على الفواسق
والقياس يمنع لما فيه من ابطال العدد
نظرا الى المذهبين (و) النوع الثامن
(مفهوم الحصر) ويراد به عرفا التي
عن الغير ويحصل بتصرف في التركيب
كتقديم ما حقه التأخير من متعلقات
الفعل والمفاعل المفعول والخبر وتعريف
المستند المسند اليه والمراد به هنا
بعض احواله وهو ان يعرف المبتدأ
بحيث يكون ظاهرا في العموم سواء كان
صفة او اسم جنس ويجعل الخبر ماهو
الحصر منه بحسب المفهوم سواء كان
علما او غيره مثل العالم زيد والرجل بكر
والكرم في العرب وصديق خالد ولا
خلاف في ذلك بين علماء المعاني نمسا
باستعمال الفصحاء ولا في عكسه ايضا
مثل زيد العالم حتى قال صاحب المفاتيح
المنطلق زيد وزيد المنطلق كلاهما
يفيدان حصر الانطلاق على زيد الا ان
اعتبارا في الاصول لما غاب اعتبارهم فانهم
انما يفتخرون عن احوال التركيب من حيث
اقدامها خواص تختلف باختلاف
المقامات والاعتبارات لم يختار واما
اختباره وان اختاره بعض قائلا
(اذلوا) اي لولا الحصر (لاخبر عن
الاعم بالانحصار) وانه باطل اما الملازمة
فلانا اذا قلنا في مقام المدح العالم زيد
فظاهر انه لا قرينة للعمد وليس للجنس
لامتناع الحمل بل لما صدق عليه العالم

او نقول ان الملازمة في قولك اذ لو ثبت له ولاء لما ثبت للعقيق ممنوعة وانما تم
لوتغابرا (قوله لان اللام) اي اللام الجازية في انما الولاء للعقيق وقس عليه
الباء الجازية في انما الاعمال بالنيات (قوله فانه لا يجهل الزيادة والتقصان) لانه
خاص في مفهومه (قوله لاسيما اذا كانت مفهومة لغز) كالحيا فهم الذئب
بالكل العقور لمعنى الابتداء بالاذى في حديث جنس من الفواسق يقتل
في الحل والحرم الغراب والحداة والحية والعقرب والكل العقور وفي الترتي
اشارة الى ان المراد بالعلقة ههنا اعم من علة القياس وعلة الدلالة يعني يجوز
تعميم القياس والدلالة (قوله ولا شك) دفع لمقدور تأمل (قوله فقول صاحب
الهداية اه) تأييد لقوله مر ويان عن مشابهة يعني ان صاحب الهداية
الحق الذئب بالكل العقور لعلة الابتداء بالاذى بعد نصريح الخمس
من الفواسق باسم العدد على ما تقدم انفا ثم قال واما العقيق فقير مستثنى شرعا
كسائر المستثنات الشرعية لانه لا يتبدى بالاذى فلا يجوز الحاقه بغراب الجلف
ففي كل من هذين القولين اشارة الى ان مفهوم العدد اما في الاول فظاهر حيث
صرح بالحاق غير المذكور في النص بالذئب كوز فيه وهو الكلب العقور واما في الثاني
فلانه اشار بقوله لانه لا يتبدى بالاذى الى انه لو احدث بالاذى بطار الحاقه بالغراب
ثم قال بعد هذين القولين قياس الشافعي السباع على الفواسق ممنع لما فيه من
ابطال العدد وهذا القول اشار الى القول بمفهوم العدد فكان بين كلاميه منافاة
فاشار الشارح الى دفعه بالجل على الرويتين ولما قل ان يقول يجوز ان يكون
مراد صاحب الهداية ان ابطال مفهوم العدد لا يطرئ على الدلالة يجوز بالاتفاق
لكونه فوقه ولا يجوز بطريق القياس لكونه دونه فيكون القول بمفهوم
العدد اتفاقا لان ابطاله بمنافاه من الدليل لا ينافي القول بوجوده (و) قوله
ويراد به عرفا التي عن الغير) اي نفي الحكم عن غير المذكور واعلم ان الحصر بهذا
المعنى قد يدل عليه بالقيود المذكور في الكلام الایجابي أو النفي من الصفة
والشرط والعاقبة والعدد وكون الشيء مذكورا باسمه في هذا النوع اضافوا
لفظ المفهوم الى هذه القيود فقالوا مفهوم الصفة والشرط والعاقبة والعدد
والقب وقد يدل عليه بانما والاف في هذا النوع اضافوا لفظ المفهوم الى الاعداد
نفسها فقال مفهوم الاعداد مفهوم اعم وقد يدل عليه بتصرف في التركيب في هذا
النوع اضافوا لفظ المفهوم الى لفظ الحصر وقالوا مفهوم الحصر ولهذا النوع
من الحصر اقسام ذكرها علماء المعاني منها ما يحصل من تقديم متعلقات الفعل

من المفعول والحال والتمييز ومنها ما يحصل من تقديم الفاعل المعنوي عليه نحو انا
عرفت ورجل عرف و زيد قام على اختلاف في الثالث ومنها ما يحصل من تقديم
الخبر على المبتدأ نحو قمى انا ومنها ما يحصل من جعل الخدين العرفتين مقدما
مبتدأ أو الاخرى مؤخر اخبراه وهو المراد بالحصر ههنا ولذا قال رحمه الله والمراد به
ههنا بعض انواعه ثم بين ذلك بان يكون المبتدأ مقدما معرفا باللام او الاضافة
بحيث يكون ظاهرا في العموم سواء كان ذلك المبتدأ صفة او اسم جنس ويجعل
الخبر ما هو اخص منه بحسب الفهوم وان كان مساويا له بحسب الوجود سواء
كان ذلك الخبر علما او غيره ثم مثل اولها بان كان المبتدأ صفة معرفة باللام والخبر علم
وثانيا بما كان المبتدأ اسم جنس معرفا باللام والخبر علم وثالثا بما كان المبتدأ اسم
جنس معرفا باللام والخبر غير علم ورابعا بما كان المبتدأ صفة معرفة بالاضافة
والخبر علم ثم حكم بأنه لا اختلاف بين علماء المعاني في افادة هذا النوع الحصر
ولا في عكسه ايضا مثل زيد العالم فانهم قالوا لا فرق بين زيد المنطوق والمنطوق زيد
في المقام الخطابي في افادة الحصر لان معنى الاول زيد كل منطوق ومعنى الثاني كل
منطوق زيد حتى لا يصح زيد المنطوق وعمر ولا يستلزم التناقض الا ان اعتبار اهل
الاصول استقامرا اعتبارهم لم يختاروا ما اخبره المعانيون من افادة الحصر
في الامثلة المذكورة كلها بل قال اكثرهم لا يفيد الحصر اصلا يقال بعضهم ان
النوع المميز كور وهو ان يكون المبتدأ مقسدا ما معرفا بحيث يكون ظاهرا
في العموم ويجعل الخبر ما هو اخص منه بحسب الفهوم مثل زيد العالم يفيد
الحصر بالمنطوق وقبل بالفهوم واستدل المانعون بهجهين الاول انه لو كان
قولا للعالم يفيد الحصر لكان العكس وهو قولنا زيد العالم يفيد الحصر ايضا
واللازم باطل بالاتفاق اذ لا قائل منهم بالحصر فيه بيان الملازمة ان دليلهم
في العالم زيد ان العالم لا يصلح ان يكون للجنس اى الحقيقة لان الاخبار عنها
بانهم زيد كاذب اذ لا اتحاد بينهما لاذهنا ولا خارجا وهو ظاهر ولا ان يكون لمعهود
معين لعدم القرينة على العهد على ما هو الغرض فتعين انما لما صدق عليه العالم
مطلقا فيفيد ان كل ما صدق عليه العالم زيد متحد معه وهو معنى الحصر وهذا
الدليل جار بعينه في قولنا زيد العالم ايضا مع ان الحكم مختلف فلا يصلح دليلا
والثاني انه لو كان العالم يفيد الحصر وزيد العالم ليس للحصر لكان التقديم مغيرا
لفهوم الجملة واللازم باطل اما الملازمة فلانه لو اتحد مفهوم العالم مقدما
ومؤخرا وكلاهما اعني العالم زيد وزيد العالم يفيدان الاتحاد بين زيد والعالم



بهم وهو كون ذات احدهما هو الآخر لازم اما شمول الحصر ان افاد العالم العموم
 او شمول عدم الحصر ان لم يفد العموم وهو خلاف المفروض لان الفرض ان
 صورة تقديم العالم تفيد الحصر دون تأخير فلا شمول وجود الحصر ولا شمول
 عدمه واما بطلان اللازم فظاهر لانه انما يغير بالتقديم والتأخير الهيئة التركيبية
 دون المفردات واعتراض على كل من الوجهين اما على الاول فبوجهين الاول ان
 الوصف في صورة التقديم مبتدأ محكوم عليه فبراديه الذات الموصوفة بالوصف
 العنواني على ما هو شأن الموضوع من القضية وفي صورة التأخير نحو زيد العالم هو
 خبر محكوم به فبراديه مفهوم ذات ماموصوفة بذلك الوصف وهذا عارض للذات
 المختصة ولا خفاء في ان اتحاد زيد بحسب الوجود مع الذات الموصوفة بوصف
 يفيد الحصر بخلاف اتحاده مع عارض له فانه لا يمنع اشتراك المعروضات فيه
 واتحاد كل منها بخاصة من ذلك العارض ولما قيل ان يقول ان هذا في الوصف
 المنكر مثل زيد عالم دون زيد العالم فان معناه الذات الموصوفة فردا او جنسا
 كافي العالم زيد فيكون عدم الفرق ضروريا والثاني لان تسليم معنى الحصر اتحاد
 الفرد الذهني الغير المعين اعني كل ما صدق عليه العالم مع التجربة وهو زيد وانما
 معناه اتيان الخبر للمخبر عنه ونفيه عما عداه في قصر الصفة على الموصوفين وعكسه
 في قصر الموصوفين على الصفة وذلك يفهم بالتقديم لان تقديم الشيء بان انه عن
 خبره الطبيعي يقتضي الحصر على ما شهد عليه الذوق السليم وذلك امر خطابي
 فطلب اثباته بوجه جدلي خلط في الكلام ولما على الثاني فان اريد بتغير المفهوم
 مجرد القصد الى الذات الموصوفة عند التقديم والى العارض الذي هو ذات ما
 موصوفة عند التأخير فلا تسليم بطلانه كيف وهو لازم عند تقديم القضية
 ضرورة ان المراد بالموضوع الذات وبالمحمول المفهوم وان اريد بتغير هذا
 فلا تسليم لزومه واستدل القائلون بالحصر بما ذكره رحمه الله من الملازمة وبيانها
 وبطلان اللازم وبيانها وهذا الكلام فيه الا في بيان بطلان اللازم فان قوله فلان
 الخبر الثابت للعالم ثابت جزئياته ممنوع لان هذا انما يستقيم في العام بمعنى
 الاستغراق على ما هو المعبر في موضوع الموجبة الكلية لان الخبر الثابت للعالم
 بهذا المعنى لا بد وان يثبت على كل جزئياته كالكافي الصادق على الانسان
 ولا يستقيم هذا في العام بحسب الصدق لان الخبر الثابت للعالم بهذا المعنى لا يلزم
 ان يثبت لكل جزئياته الا يرى ان الضاحك ثابت للحيوان ولا يثبت للفرس من
 جزئيات الحيوان ففينا نحن فيه ان العموم اللازم للعالم متى فرض صدقه على زيد

فلو فرض ان غير زيد وهو بكر مثلا
 يصدق عليه العالم كان العالم اعم من زيد
 وبكر وقد اخبرت عنه زيد واما بطلان
 اللازم فلان الخبر الثابت للعالم ثابت
 لجزئياته فيلزم ثبوت زيد لبكر واذا ثبت
 هذا بطل جملة الجنس ولما صدق عليه
 مع بقاءه على العموم (فوجب جعله)
 لما صدق عليه بعد تخصيصه بما يصلح
 ان يحمل عليه زيد من معين وما ذلك
 الا لجعله لعهود ذهني (بمعنى الكامل)
 المنتهي في العلم الذي تصوره المخاطب
 وتوهمه وانت تعلم فتخير عن ذلك
 الشخص المنصور الموهوم بانه زيد قلنا
 (اللازم) من الدليل الذي ذكرتم (هو
 المبالغة) وهي غير مطلوبة (لا الحصر)
 الذي هو المطلوب (ومنها) اي من
 الوجوه الفاسدة (ما قيل القران في النظم
 بوجوب المساواة في الحكم)

وعمر وهو العموم بحسب الصديق لا بمعنى الاستغراق فلا يلزم من صدق زيد على العالم العام بهذا المعنى صدقه على بكر حتى يلزم البطالة كما لا يلزم من صدق الضاحك على الحيوان صدقه على الفرس والمراد بالجنس في قوله جملة الجنين هو الماهية الكلية وبالعموم في قوله مع بقاءه على العموم بمعنى الاستغراق (قوله قلنا لا يلزم من الدليل آه) حاصله على طريقة القول بموجب دليله يعني ان اذا كرم صحيح ونحن نقول به لكن لا ثبت مطلوبكم بل يتأقده لانه لم يحصل حصر العالم في زيد بما قررتم بل كون زيد كاملا او منتهيا العلم ويكون حاصله ان اللام للبالغة في علمه لا يحصر العلم فيه وهو مناف لما زعمتم وقد يجاب عنه ايضا بان يقال ان ما ذكرتم في العالم زيد يلزم في زيد العالم ايضا لولا الحصر لا خبر عن الاخص بالاعم واللازم باطل ببيان الملازمة ان اللام في زيد العالم ليس للعهد لعدم القرينة ولا للجنس لا متاع حمله على زيد بل لما صدق عليه فلو صدق على غير زيد ايضا لكان اعم منه ويمتنع حل العام مع بقاء عمومده على شيء من الجزئيات فيكون للكمال والمنتهى في العلم ويحمد مع زيد في الوجود وهو معنى الحصر (قوله يعني ان يدل عطف احدي آه) لوقال يعني ان عطف احدي الجنتين المستقلتين على الاخرى يدل على تشريك الثانية للاولى في الحكم لكان اولي لطابق التفسير المغسر لان قوله يدل تفسير لوجوب وقوله عطف احدي الجنتين المستقلتين تفسير للقران وقوله على تشريك الثانية تفسير للمساواة وانما عطف على الايجاب الى الدلالة اشارة الى ان القران ليس حمله بوجوب بل مجرد الدال على التشريك لكن قوله لان العطف يقتضي الشراكة بناصب الايجاب وكذا قوله ولا موجب لذلك وقوله في وجوبها ثم هذا الايجاب بناء على زعمهم ان العطف حله تامه لذلك (قوله فان الاصل في كل كلام تام) حله لقوله ليس العطف ولو اسقط قوله تام لكان اولي على ما وقع في الكشف تأمل (قوله والله خلاف الاصل) اي فلا يعدل عنه الا لضرورة ولما وجدت الضرورة في الناقصة عدل عن المذكور ولما لم توجد في التامة لم يعدل فيها عن الاصل المذكور حتى لو وجدت فيها ايضا لعدل عن الاصل المذكور (قوله عدمت الضرورة في التامة) اي في عطف الجملة التامة على مثلها (قوله ثم الجملة آه) دفع لمقدر تقديره لان لم ان الشراكة دارت مع الافتقار وجودا وعدما كيف وقد وجد في الجملة التامة ايضا وحاصل التدفع اثبات الافتقار في تلك الجملة ايضا (قوله وان كانت تامة) اي من حيث اللفظ (قوله او ذكر شرطه على حدة) عطف على تنجيذه والاولى ان يقول لا تنجيذه

يعني ان يدل عطف احدي الجنتين المستقلتين على الاخرى على تشريك الثانية للاولى في الحكم المتعلق بها نفيا او اثباتا فانه به بعض اهل النظر (لان العطف) سواء كان بين مفردين او جنتين ناقصتين او تامتين (بقتضى الشراكة) بين العطف والعطف عليه في الحكم الا يرى ان الناقصة اذا عطف على الكاملة في مثل جاء زيد وبكر ثبت الشراكة في الحكم بالاجماع ولا موجب لذلك سوى العطف والعطف قد وجد فيما نحن فيه فيوجبهما حتى قال بعض اصحابنا في قوله تعالى اقيموا الصلاة واتوا الزكاة يجب بناء على هذا الاصل ان لا يجب الزكاة على الصبي كما لا يجب الصلاة عليه تحقيقا للمساواة في الحكم لا شراكة الزكاة والصلاة في العطف فيجب القول بالشراكة بينهما في الحكم (قلنا) المفتى للشراكة بينهما في الحكم (ليس العطف بل افتقار العطف) ونقصانه فان الاصل في كل كلام تام ان يستند بنفسه ولا يشاركه غيره لان في اثباتات الشراكة جعل الكلامين كلاما واحدا وانه خلاف الاصل والشراكة في الناقصة انما تثبت ضرورة افتقارها الى ما تتم به في الافادة فقد عدمت الضرورة في التامة لعدم افتقارها فثبت ان الشراكة دارت مع الافتقار وجودا وعدما ثم الجملة الثانية قد تكون تامة باعتبار امر فلا تشارك الاولى فيه وناقصة باعتبار امر آخر فتحجاج اليه

ولهذا قلنا اذا قال ان دخلت الدار
فانت طالق وعبدى حران العتق يتعلق
بالشرط لان الجملة الثانية وان كانت
تامة لكنها في حق التعليق قاصرة لانه
عرف بدليل ان غرضه تعليق العتق
بالشرط لا تجبيرة او ذكر شرطه على
حدة فصارتا قصا من حيث المعنى
والدليل كون خبر الاول غير صالح للتجربة
الثاني فان قوله طالق لا يصلح خبر العبدى
فبذل ذكره مع الاول على افتقاره اليه
بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق
وعزة طالق فان اعادة طالق مع الاستغناء
عنه يدل على ان مراده التجبيرة
والعطف على الجزاء مع الشرط ولهذا
قلنا في قوله ان دخلت الدار فانت طالق
ثلاثا وعزة طالق يتعلق طلاق عزة
بالدخول كطلاق المخاطبة الا ان عزة
تطلق واحدة عند الشرط بخلافها
وذلك لان قوله وعزة كان كافيا في وقوع
الثلاث لو كان مرادا وحيث وجد
الخبر في الثاني دل على انه مراده دون خبر
الاول في خبر الاول لما يصلح للثاني تعلق
ايضا بالشرط اقول عدوا وبين جلتين
لا يحمل لهما من الاعراب عاطفة محل
يبحث لان العطف من التوابع والتابع
كل ثان باعراب سابقة ويؤيد ما ذكرنا
قول الاحام شمس الائمة ليس في واو النظم
دليل المشاركة بينهما في الحكم انما ذلك
في واو العطف (ومنها) اى من الوجوه
الفاسدة (تخصيص العام بسببه)

وان لم يذكره شرط على حدة على ما وقع في التفرير تأمل (قوله فبذل ذكره مع
الاول على افتقاره اليه) اى الى شرط الاول اذ لو لم يقتصر اليه لذكره بدون الاول
منجزا او معلقا بشرط آخر على حدة (قوله لبس في واو النظم) قيل الفرق
بين واو النظم وواو العطف ان واو النظم يدخل بين جلتين كل واحدة منهما تامة
بنفسها مستغنية عن الاخرى كقولك جاني زيد وتكلم بكر فذكر الواو بينهما لحسن
النظم به لالة عطف واما واو العطف فانه يدخل بين جلتين احدهما ناقصة
والاخرى تامة بان لا يكون خبرا لناقصة مذكورا فلا تكون مفيدة بنفسها ولا بد
من جعل الخبر المذكور للاولي خبرا لها حتى تفيد كقولك جاني زيد وعمرو
(قوله من الوجوه الفاسدة تخصيص العام بسببه) الباء بمعنى على واليه اشار بقوله
على سبب وروده اختلفوا في العام الوارد على سبب خاص بحسب اختصاصه به
على اربعة اقسام لان العام لا يخلو اما ان يكون واو اجزاء بسبب متقول او جوابا
لسؤال سائل والجواب اما ان يكون مستقلا او غير مستقل والمستقل اما ان يكون
يكون زائدا على قدر الجواب او لا يكون زائدا اقصارا اربعة اقسام فالاول ما خرج
مخرج الجزاء ونقل سببه نحو سببه فيجد وزني ما عز فرجم وهذا يختص بسببه
بلا خلاف لانه لما جعل جزاء لما قبله بالفاء تبين ان المقيد عليه وجوبه وحكم العلة
تخصيص بها ومنه قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة
فاقطعوا والثاني ما خرج مخرج الجواب ويكون غير مستقل بنفسه كنعم وبلى
ونحوهما فانه يختص بما تقدم ايضا من السبب بالاتفاق لانه لما لم يستقل بنفسه
ما لم يرتبط بما قبله من السبب صار ك بعض الكلام من جلته فلا يجوز فصله
للعمل به فيتقيد بما قبله من السبب لثلاثا يلقو ولهذا لو قال رجل لا خير لبس لي
عليك كذا فقال نعم او بلى يجعل اقرارا لان هذه الالفاظ لا تستقل بنفسها فثبت
بالدوال المذكور الذي كان سببا لهذا الجواب ويصير ما تقدم من الخطاب كالعاد
فيه كانه قال نعم لك على كذا والثالث ما خرج مخرج الجواب وهو مستقل بنفسه
ولم يزد على قدر الجواب وهذا يختص بالاتفاق بما تقدم ايضا من السبب ويصير
ما ذكر في السؤال كالعاد فيه لانه بنا عليه ولكنه يحتمل الابتداء لاستقلاله فاذا
نواه يصدق ديانه وقضاء وهذا كالدعوى الى الفداء بان قال لا خير تعال تغد معي
فقال ان تغدبت فعبدى حرى يختص بذلك الفداء بالدعوى اليه حتى لو انصرف
الى اهله فتغدى او تغدى معه في يوم آخر لا يبحث وفيه خلاف زفر لانه عنده
واقع على كل غداء كما لو ابتداء العيين به ونحن انما خصصنا بالفور بدلالة الحال لانه

لما خرج الكلام مخرج الجواب ردا عليه صار كانه قال ان تغدبت الغداة الذي دعوتني اليه فبعدى حر الزابع مخرج الجواب وهو مستقل ولكنه زائد على قدر الجواب بل قال في المسئلة المذكورة مثلا ان تغدبت اليوم بزيادة اليوم وهذا القسم هو موضع الخلاف ههنا فذهب عامة العلماء الى اجرائه على عمومته اعتبارا لعموم اللفظ لا لخصوص السبب سواء كان السبب سؤال سائل او وقوع حادثة فاذا نزل نص عام في عهد النبي في حادثة وقعت لواحد يتناول صاحب تلك الحادثة وغيره لعمومه ولا يخص بصاحب الحادثة واحتجوا عليه بان اعتبار اللفظ الشارع اولى من اعتبار السبب لان التمسك باللفظ لا بالسبب واللفظ عام فيجوز على عمومته والسبب غير مانع للعموم ولا يقتضي القصر عليه ولان الشارع لما ذكر اللفظ العام دون الخاص وزاد على قدر الجواب دل على ان مقصوده العموم كيلا يلزم الغاء الزيادة ولان الصحابة والتابعين اجمعوا على اجراء النصوص العامة على عمومها وان كانت واردة في اسباب خاصة فان آية الظهار نزلت في خولة امرأة اوس وآية اللعان نزلت في هلال بن امية حين قذف امرأته وآية القذف نزلت فيمن قذف عائشة رضي الله عنها وآية السرقة نزلت في سرقة رداء صفوان وفي سرقة الجحن ونحوها من الآيات والاحاديث العامة الواردة في الاسباب الخاصة ولم يخصوا هذه العمومات بهذه الاستبaths الخاصة فعر فنا ان العام لا يخص بسببه وذهب مالك والشافعي الى اختصاصه بالسبب وازادة ذلك السبب الخاص منه مجازا وانما ثبت الحكم لغيره بنص آخر او بالقياس واحتجوا عليه بما ذكره المصنف من الوجوه الثلاثة واجاب عنه اصحابنا بما ذكره رحمه الله ايضا وذهب بعضهم الى التفصيل بين ان يكون السبب سؤال سائل وبين ان يكون وقوع حادثة وخصوا الاول دون الثاني وقالوا في وجه الفرق ان الشارع اذا بين الحكم في حادثة ابتداء قبل السؤال فالظاهر انه اراد مقتضى اللفظ اذ لا مانع عنه بخلاف ما لو سئل اذا لظاهر حيثئذ انه اراد الجواب فيقتصر عليه ولم يرد ابتداء الكلام هذا ما ذكره في تحرير المسئلة وتعيين محل النزاع الا ان الشارح رحمه الله لم يتعرض للاقسام الثلاثة الاول اما لما ذكره في بحث المطلق والمقيد واما لانها ليست محل النزاع واما لان الكلام في تخصيص العام بسببه ولا عموم في القسمين الاولين من تلك الاقسام فلا يتصور فيها تخصيص وما ذكره من انها تخصان بالسبب بالاتفاق كلام ظاهري لا تحقيقي فلا يعاب به وذلك لان قوله سها فستجدوزني ما غير فرجم مثلا ليس بعام لان المذكور فيه الفعل والفعل

اي قصر العام اصطلاحا كان اولقويا على سبب وروده او سبب وجوده وعدم تعديته ذهب عامة العلماء الى اجرائه على عمومته لان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضي اقتضاره عليه ولانه قد اشتهر عن الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة في حوادث واسباب خاصة بلا قصر لها على تلك الاسباب فيكون اجماعا على ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب وقال الشافعي وما لك رحمه الله يا اختصاصه به وبعض اصحاب الشافعي رحمه الله وابوالفرج من اصحاب الحديث فصلوا بين ان يكون السبب سؤال سائل وبين ان يكون وقوع حادثة وخصوا الاول دون الثاني وانما خصص من خصص (اذ لولاه) اي اولا اختصاص العام بالسبب (لجاز تخصيصه) اي السبب (بالاجتهاد) لان نسبة العام الى جميع الافراد على السوية فلم يجاز تخصيصه اي فرد كان بالاجتهاد بعد تخصيصه بما يصلح للتخصيص جاز تخصيص السبب ايضا لانه من الافراد (و) ايضا لولاه (لم يكن لتفله) اي نقل السبب (فالتفلة) فانه اذا عم السبب وغيره كان نسبته اليهما سواء فلا يبق في ذكره فائدة

(و) ايضا الولاه (لم يطابق) الجواب
 (السؤال) لانه عام والسؤال خاص
 وكل منهما يجب نفي مثله عن الشارع
 (قلنا) عن الاول (يجوز دخول
 البعض) من الافراد في الحكم (قطعا)
 يعني يجوز ان يكون بعض افراد
 العام معلوما دخوله تحت الارادة قطعا
 بحيث لا يحتمل التخصيص بدليل يدل
 عليه ويكون السبب من تلك الافراد
 (و) قلنا عن الثاني (القائدة) من
 نفس السبب (لا تنحصر فيه) اى
 في خصوص الحكم به بل قد يكون نفس
 معرفة اسباب نزول الآيات وورود
 الاحاديث ووجوه التصوؤ قائدة
 (و) قلنا عن الثالث (المطابقة)
 انما هي (الكشف لا المساواة) يعني ان
 معنى مطابقة الجواب للسؤال انما هو
 الكشف عن السؤال وبيان حكمه وقد
 حصل مع الزيادة ولا نسلم وجوب
 المطابقة بمعنى المساواة في العموم
 والخصوص (ومنها) اى من الوجوه
 القاسدة (تخصيصه) اى العام
 (بغرض التكلم لانه) اى المتكلم (يظهر
 بكلامه غرضه فيجب بناؤه) اى بناء
 كلامه في العموم والخصوص (على
 ما يعلم من غرضه) وجعل ذلك الغرض
 كالمدكور وعلى هذا قالوا الكلام
 المذكور للمدح او الذم لا يكون له عموم

لاعمومه والمصدر الذى دل عليه الفعل واقع في الاثبات فلا يعم وكذا قوله
 في القسم الثاني بلى او نعم ليسا بعامين فان العام اما ان يكون لفظا ومعنى او معنى
 لا لفظا وهما ليسا من القيلين فان قيل هذا ممنوع بل العموم في كل من الاقسام
 الاربعة ثابت فان قوله فرج عام من حيث الاسباب لانه يحتمل انه رجم ردة
 او قتل بغير حق او فساد في الارض او سياسة اوزنى بعد احصان وكذلك قوله
 فسجد يحتمل انه وقع لثلاوة او لقضاء المتروكة او لسهو او للشكرو وكذلك بلى ونعم
 لا يهاهما من حيث انه يصلح جوابا لافعال من الكلام وعموم القسمين الاخيرين ظاهر
 لان المصدر الذى دل عليه الكلام نكرة في موضع النفي لان الشرط في معنى النفي
 فيعم والى هذا اشار الشارع بتعميم السبب لسبب الوجود وسبب الوجود لان
 السجدة مثلا وان لم تعم باعتبار سبب وزودها لكنها عامة باعتبار سبب وجودها
 ووجوبها على ما ترى وكذا ما ذكر في القسم الثاني قلنا هذا مع كونه تكلفا
 بلزمه ان يكون اكثر الخصوصات عاما باعتبار سبب وجودها نعم لو عم
 لفظ العام العام الاصطلاحي واللغوي كما فعله الشارع اولالكان كل من القسمين
 المذكورين عاما ايضا لان العام اللغوي يجمع المطلق وقوله فسجد وفرج
 مطلق وكذا قوله بلى ونعم مطلقان فيكون عاما لغة لكنه يحتاج حينئذ ان
 يجعل التخصيص اعم من التخصيص الاصطلاحي واللغوي ايضا حتى يشمل
 تقييد المطلق بالقييد ولا يخفى ما فيه من التكلف ثم لا يخفى عليك ما في كلام
 الشارع من الخلل حيث عم كلامه ولا بحث فيشملي الاقسام الاربعة المذكورة
 يجعل العام اعم من الاصطلاحى واللغوى والسبب اعم من سبب الوجود وسبب
 الوجود ثم ذكر الاختلاف الوارد في القسم الرابع وهذا يدل على تخصيص البحث
 بالقسم الرابع فان قيل ان المذكور في شروح البردوى ان السبب ههنا اعم من
 سبب الوجود ومن سبب الوجوب فم عدل عنه الشارع الى سبب الوجود قلنا لان
 الوجوب يقضى الى الوجود (قوله التمسك بالعمومات الواردة) كاية الظهار
 واللعان والقذف والسرقة والزنا على ما ذكرنا (قوله لان نسبة العام آه) هذا
 بيان الملازمة واما بيان بطلان اللازم فلان السبب لوجاز تخصيصه بالاجتهاد لازم
 الغراء عن القائدة ويكون نقله لغوا والشارع منزعه عنه وهو الظاهر من الوجه
 الثاني (قوله بعد تخصيصه بما يصلح للتخصيص) اى القطعي لان العام عندنا
 حجة قطعية فلا يجوز تخصيصه بالنظنى من القياس وخير الواحد قبل تخصيصه
 بالقطعي واما بعد تخصيصه بالقطعي فيكون ظاهرا فيجوز تخصيصه بالنظنى (قوله)

قلنا عن الاول) جواب يمنع الملازمة وقد اجبت عنه بمنع بطلان اللازم
 مستندا بان ابا حنيفة قد كان اخرج السبب بالاجتهاد في الامة المستقرشة
 على ما حققه الشارح المحقق في شرح المختصر وريبان التحقيق ان بطلان اللازم
 اتفاق ان اريد السبب المعين اذ لا يخفاء انه لا يتصور اخراج السبب الخاص
 الذي ورد فيه الحكم ولم يجوز ابو حنيفة ذلك قطعا وان اريد نوع السبب فقد
 يمنع بطلان اللازم بالاتفاق (قوله وجعل ذلك الغرض كالمذكور) فيثبت
 يصلم الخاص بذلك الغرض ان يكون مخصصا للنص (قوله وهو غرض
 التكلم) فيه ان غرض التكلم لما جعل عندهم كالمذكور لم يكن العمل به عملا
 بالمسكوت عنه عندهم (قوله من الوجوه الفاسدة حل المطلق على
 المقيد) معنى حل المطلق على المقيد ان يراد بالمطلق ما هو المراد من المقيد
 فيصير النقصان بمنزلة نص واحد وذلك على ستة وجوه لان المطلق والمقيد
 اذا ايزادا في الحكم اوفى غيره والثاني على قسمين السبب والشرط والاول على
 اربعة اقسام لانه لا يخلو من ان يحدد الحكم او يعمد وكل واحد منهما
 اما ان يكون في حادثة اوفى حادثين وضرب الاثنين في الاثنين اربعة وقد تقدم
 مثال كل منهما مع زيادة تفصيل فلا نعيد ها (قوله بالنص) متعلق
 بوجوب يعني ان قيد الايمان في كفارة القتل هو جيب النفي عند عدله
 والنصوص عليه هي كفارة القتل بالنص لا بالارأى فكان النفي في المنصوص
 عليه حكما شرعيا ثابتا بالنص فيه أدى الى غير المنصوص عليه اعني سائر
 الكفارات بالنياس لكونها جنسا واحدا وفي كون اتحاد الجنس عليه الالحاق
 بحث ذكرناه في باب المطلق والمقيد (قوله قلنا حل المطلق على المقيد بالنياس
 فاسد) هذا جواب بطريق النقض الاجمالي ببيان فساد دليل الخصم لوجوه
 ثلاثة متعلق بقوله وفي نظيره بالقياس وقد يجاب عنه ايضا بطريق النقض
 التفصيلي وتقرره انا لان سلم ان القيد بمعنى الشرط مستندا بان الشرط على نوعين
 شرط صريح وشرط دلالة فالاول ما يدخل على المعرف والمنكر نحو هذه المرأة
 ان تزوجها فهي طالق وان تزوجت امرأة فهي طالق والثاني ما يدخل على
 المنكر فقط نحو المرأة التي تزوجها فهي طالق والقيد ان كان بمعنى الشرط
 لا يكون الأدلة وحيث يجب ان يكون معرفا لما قيد به حتى يتعين المحلوف عليه به
 لكن القيد قد لا يكون معرفا للمقيد كما في قوله تعالى من نساكم الا اني دخلتم
 من فان النساء معرفا بالاضافة فلا يكون القيد المذكور معرفا لها لاستحالة

لانا نعلم انهم يمكن غرض التكلم به العموم
 قلنا هذا) فاسد لانه (ترك موجب
 الصيغة بمجرد التسمي) من غير موجب
 يعتد به (وعمل بالمسكوت عنه) وهو
 غرض التكلم ولا يخفى فساد ترك العمل
 بالمنصوص والعمل بالمسكوت عنه
 فان العلم يعرف بصيغته واذا وجدت
 الصيغة وامكن العمل بحقيقتها يجب
 العمل والامكان قائم مع استعمال الصيغة
 للمدح او الذم فان المدح العام والثناء
 العام من عادة اهل اللسان واعتبار
 الغرض اعتبار نوع احتمال ولا جله
 لا يجوز ترك العمل بحقيقة الكلام (ومنها)
 اى من الوجوه الفاسدة (حل المطلق
 على المقيد مطلقا) اى سواء اقتضاه
 القياس او لا كاذب اليه بعض الشافعية
 وقد سبق تحقيقه مستوفى فلا حاجة الى
 الامادة (او ان اقتضى القياس) كاذب
 اليه بعض آخر من الشافعية (لان القيد)
 لكونه وصفا زائدا (يجرى مجرى
 الشرط) في ان انتفاءه بوجوب انتفاء
 المعلق به (فيوجب) القيد (الكفي
 في المنصوص) بالنص (و) لما كان النفي
 مدلولي النص المقيد كان حكما شرعيا
 فهو جيب القيد النفي (في نظره) اى
 في نظر المنصوص ايضا (بطريق القياس

تعريف المرف فلا بد من اقامة الدليل على ان القيد المتنازع فيه مثل قيد
الايمان في رقبة مؤمنة بمعنى الشرط ولم يقع بعده ولو سلم انه بمعنى الشرط ولكن
لا نسلم ان الشرط يوجب النفي حتى يكون النفي حكما شرعيا ويمكن تعديته الى غير
المتنصوص عليه بل الحكم الشرعي انما يثبت بالشرع ابتداء لانه عدم شيء تحقق
بناء على عدم شيء آخر لان العدم ليس بشرع لتحقيقه قبل الشرع فالرقبة
الكافرة لم تخرج في كفارة القتل لانها لم تشرع كفارة ولو سلم انه يوجب النفي
ويمكن تعديته الى غير المتنصوص عليه لكن لا نسلم استقامة الاستدلال به على غيره
حتى يثبت النفي في غير المتنصوص عليه قياسا عليه الا اذا ثبت المعاملة بينهما
في المعنى المناط لكن الفرق ثابت بينهما في السبب والحكم صورة ومعنى على
ما بيننا فيما سبق (قوله لما سبق في مفهوم المخالفة) فيه بحث تأمل ولعله عكس
ما في التلويح ولكنه غير سديد (قوله والثاني آه) لا يخفى عليك ان الفرق بين الثاني
والثالث ان الثاني لازم للثالث ومن الجائز ان يجعل لازم دليلا والملزوم دليلا
آخر على مدلول واحد (قوله او انتقله) هكذا وقع في النسخ بكلمة او الاولى
كلمة الواو بدل او على ما وقع في التلويح (قوله فان قيل المطلق ساكت)
منع للوجه الثاني والثالث يعني لا نسلم انه ابطال للحكم الثابت بالنص المطلق وانه
قياس في مقابلة النص وانما يكون كذلك ان لو كان اجزاء غير المفيد حكما شرعيا
ثابتا بالنص المطلق وكان النص المطلق نصا دالا على اجزاء المفيد وغيره وليس
كذلك بل هو ساكت عن القيد غير متعرض له اصلا فيكون محل النص
المطلق اعني كفارة اليمين مثلا خاليا في حق الوصف عن النص فيجوز ان يثبت
بالقياس في ذلك المحل اجزاء المفيد مع عدم اجزاء غير المفيد اذ لا يلزم منه ابطال
ما يثبت بالنص بالقياس ولا كونه قياسا في مقابلة النص بدون شرط القياس
وهو عدم النص في القياس (قوله اجيب بانه ممنوع) فيه انه خارج عن قانون
الناظر لان السؤال المذكور منع على ما ذكرناه ومنع المنع وما يؤيده
خارج عن القانون بل وظيفة المحجب ههنا اثبات المقدمة المنوعة نعم ابطال
السند مفيد ان كان مساويا للمنع بمعنى انه مساو لتقبض المقدمة المنوعة
ويمكن ان يقال انه ههنا كذلك تأمل نعرفه (قوله قيل للخصم ان يقول آه) اي
للساقي ان يقول سلما ان النص المطلق ليس بساكت بل هو ناطق بالحكم في المحل
كما قلتم لكننا نقول ان المعدي بالقياس هو وجوب القيد المذكور في المتنصوص
ثم النفي يثبت بالقيد في هذا المحل كما يثبت في المتنصوص عليه لاجزاء المفيد مع

قلنا) حل المطلق على المفيد بالقياس
فاسد لوجوه الاول ان هذا القياس ليس
تعدية للحكم الشرعي بل (هو تعدية
العدم الاصلي) وهو عدم اجزاء غير
المفيد في صورة القيد لما سبق
في مفهوم المخالفة (و) الثاني ان هذا
القياس (ابطال الحكم الشرعي) الثابت
بالنص المطلق وهو اجزاء غير المفيد
كالكافرة مثلا (و) الثالث انه قياس
في مقابلة النص (وشرط القياس عدم
النص على ثبوت الحكم في القياس
او انتفاءه وههنا المطلق نص دال على
اجزاء المفيد وغير من غير وجوب
احدهما على التعيين فلا يجوز ان يثبت
بالقياس اجزاء المفيد مع عدم اجزاء
غير المفيد فان قيل المطلق ساكت
عن القيد غير متعرض له لا بالنفي
ولا بالاثبات فيكون المحل في حق
الوصف خاليا عن النص اجيب بانه
ممنوع بل هو ناطق بالحكم في المحل سواء
وجد القيد او لم يوجد ومعنى قولهم
ان المطلق غير متعرض للصفات لا بالنفي
ولا بالاثبات انه لا يدل على احدهما
بالتعيين قيل للخصم ان يقول المعدي هو
وجوب القيد لاجزاء المفيد ولا نسلم
ان النص المطلق يدل على عدم وجوب
القيد بل على وجوب المطلق اعم
من ان يكون في ضمن القيد او غيره

اقول هذا الكلام مع ما فيه من الخروج عن قانون المناظرة بدليله ان المسطور في كتب الشافعية ان المطلق ما دل على شائع من جنسه وفسر الشيوخ بكون المدلول حصة محتملة لخصص كثيرة وفسر هذا المعترض في حواشي شرح الخصيص الاحتمال بامكان الصدق على حصص كثيرة (١٤١) فينبذ لا يجوز ان يكون المعنى وجوب القيد لانه خلاف تناول والشيوخ

بالمعنى المذكور اذ وجوب القيد يتأني
امكان الصدق على حصص
كثيرة فاذا ثبت الامكان بالنص امتنع
الوجوب بالقياس فظهر ان النص
المطلق يدل على عدم وجوب القيد
فلنأمل (ومن المباحث المشتركة) بين
الكتاب والسنة (البيان) وهو بطلاق
على فعل المين كالسلام والكلام وعلى
ما يحصل به التبيين كالدليل وعلى متعلق
التبيين ومحله وهو العلم وبالنظر الى هذه
الاطلاقات قيل هو ابصار المقصود
وقيل الدليل وقيل العلم عن الدليل
واختار الثالث ابو بكر الدقاق
وابو عبد الله البصري والثاني اكثر الفقهاء
والتكلمين والاول اكثر اصحابنا
الا ان الامام ابا زيد جعل اقسامه اربعة
كما هو دأبه في تريع الاقسام واخرج
بيان الضرورة والتسخ من الين
وشمس الائمة جعل الاستثناء بيان
تضير والتعليق بيان تبديل ولم يجعل
التسخ من اقسام البيان وقال البيان
لاظهار الحكم والتسخ لرفع وفخر
الاسلام ومن تبعه اعتبروا كونه اظهارة
لا انتهاء مدة الحكم الشرعي قال
في التلويح لا يخفى انه ان اريد بالبيان مجرد
اظهار المقصود فالسخ بيان وكذا
غيره من النصوص الواردة لبيان الاحكام
ابتداء وان اريد اظهارة ما هو المراد
من كلام سابق فليس ببيان وينبغي

عدم اجزاء غير القيد حتى يرد عليه لزوم ابطال النص بالقياس ولزوم كونه
قياسا في مقابلة النص بناء على ان النص المطلق دال على اجزاء القيد وغير
القيد ولا نسلم ان النص المطلق دال على عدم وجوب القيد حتى يلزم فيه ايضا
ما ذكر من ابطال النص بالقياس ومن كونه قياسا في مقابلة النص بل انما
يدل على وجوب المطلق اعم من ان يكون في ضمن القيد او غيره ولا يخفى عليك ان
وجوب القيد ليس بمذكور في المنصوص عليه حتى يمدى الى الغير وليس عدم
اجزاء غير القيد في المنصوص عليه لافادة القيد الوجوب الشرعي حتى يقال
انه في حكم المذكور فيصح تعديته بل لانه عدم اصلي ثم لا يخفى عليك انه لو قال
لا اجزاء المقيد مع عدم اجزاء غير المقيد لكان اولي تأمل (قوله مع ما فيه من
الخروج عن قانون المناظرة) فيه انه في الحقيقة عدول الى سند آخر لمنع المذكور
بعد ابطال السند الاول يعني لانسلم انه ابطال للحكم الشرعي الثابت بالنص
المطلق وانه قياسا في مقابلة النص وانما يكون كذلك ان لو كان المعنى اجزاء
المقيد مع عدم اجزاء غير المقيد وليس كذلك بل هو وجوب القيد (قوله ان
المسطور في كتب الشافعية) اشارة الى ان الايراد المذكور من طرف الشافعي
(قوله لانه يتأني تناول والشيوخ) فيه ان وجوب القيد في القيس انما
يتأني تناول والشيوخ ان لو كان القيد ثبت النبي لكنه ليس بمثبت له عندنا
كما في المنصوص عليه فان القيد في المنصوص عليه واجب اللهم الا ان يكون
الاجزاء فان القيد عند الخصم ثبت النبي في المنصوص عليه فكذا في القيس
(قوله البيان) وهو في اللغة عبارة عن الاظهار قال الله تعالى هذا بيان للناس
اي اظهار لبرهانه فانه عليه من الكذب وقال الله تعالى ثم ان علينا بيانه
اي اظهاره وقد يستعمل بمعنى الظهور والاول متعد والثاني لازم فاذا كان
اسم مصدر من باب الفعل فهو متعد بمعنى التبيين والاظهار كالسلام بمعنى
التسليم والكلام بمعنى التكليم واذا كان من الثلاثي فهو لازم بمعنى الظهور يقال
بان الامر اي ظهر ظهورا وقولوا هو في الاصطلاح عبارة عن امر يتعلق
بالعرف والاعلام فانه مصدر بين وانما يحصل الاعلام بالدليل اذ به يحصل
العلم لا بالغير فهذه ثلاثة امور احدها فعل الدين وهو الاعلام والتبيين كالسلام
والكلام فانهما يطلقان على فعل المسلم والتكليم وثانيها ما يحصل به الاعلام
وهو الدليل وثالثها متعلق الاعلام ومحله وهو العلم الحاصل من الدليل ويقال
له المدلول ايضا على ما وقع للمحقق في شرح المختصر لانه مدلول الدليل واطلقوا

ان يراد بالبيان اظهارة المراد بعد سبق كلامه تعلق به في الجملة لبشعل التسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء
اقول يؤيد شرط سبق امر ان الاول قول فخر الاسلام وغيره من المشايخ ان هذه الحجج يجعلها تحتل البيان

فوجب الحافه بها فان المتبادر منه ان العرف هو البيان الذي يلحق الكتاب والسنة والثاني حصرهم البيان في الخمسة او الاربعة
فانه لو اريد المعنى الشامل لبيان الاحكام ابتداء لما صح الحصر لكن السابق لا يجب ان يكون كلاما والخرج بمقتضى اقسام
بيان الضرورة كسكوت الشارع ﴿١٢٢﴾ عن تغير قول بعينه وسكوت الشفع والمولى كما سيحى ولهذا قلت

لفظ البيان على كل واحد من هذه الامور الثلاثة فنظر الى اطلاقه على
الاول عرفه باضاح المقصود اى اخرجه من الاشكال الى التجلي وهو مختار اى
بكر الصبر فى من اصحاب الشافعى واكثر اصحابنا على ما ذكره الشارح ومن نظر
الى اطلاقه على الدليل عرفه بالدليل الموصل بصحيح النظر فيه الى اكتساب
مطلوب خبرى وهو مختار اى اكثر الفقهاء والمتكلمين ومن نظر الى اطلاقه على العلم
عرفه بالعلم الحاصل عن الدليل وهو مختار اى بكر الدفاق وابى عبدالله البصرى
وعرفه بعضهم بالدليل الذى تدبى به الاحكام فعلى هذا قد يكون بالقول وقد
يكون بالفعل والاشارة والرمز ولكن غلب استعماله فى القول وهذا التعريف
اعم من تعريف اكثر الفقهاء والمتكلمين لانه يخص بالقول وقال بعضهم كل مفيد
من كلام الشارع وفعله وسكوته واشارته وان كان بعضه يفيد غلبة الظن
بيان من حيث انه يفيد العلم بوجوب العمل هذا ما ذكره فى تعريفه واما اقسامه
فالمشهور انها خمسة بيان تقرير وبيان تفسير وبيان تغير وبيان تبديل وبيان
ضرورة بالاستقراء او بالعقل بخلاف الذى سياتى بيانه الا ان الامام ابا زيد جعل
اقسامه اربعة على ما هو دأبه فى تريع الاقسام حيث اخرج الضرورة والنسخ
الذى سموه القوم بيان تبديل من اقسام البيان بناء على ان البيان لاظهار
الحكم الشرعى والنسخ رفعه فتباينا فلا يدخل احدهما فى الآخر الا انه جعل
التعليق بالشرط بيان تبديل بدل النسخ ففى الاقسام اربعة على ما صرح به
فى التقرير واخذه الشارح وجعل شمس الأئمة اقسامه خمسة على ما هو المشهور
الا انه جعل الاستثناء بيان تغير والتعليق بيان تبديل مثل ابى زيد ولم يخرج بيان
الضرورة بل عداه من الاقسام مخالف لابى زيد فبلغت الاقسام خمسة ولم يجعل
النسخ من اقسام البيان لما ذكره الامام ابو زيد من المناقاة بين النسخ
والنسخ واعتبر فخر الاسلام ومن تبعه من مشايخنا كون النسخ اظهار الانتهاء
مدة الحكم الشرعى وجعلوه من اقسام البيان اتباعا للمشهور مخالفا للامام
ابى زيد فى جعل الاقسام خمسة وشمس الأئمة فى جعل النسخ من اقسام البيان
وقال العلامة التفتازانى فى التلويح بطريق المحاكاة ان اريد بالبيان مجرد
اظهار المقصود على ما هو رأى اكثر اصحابنا فالنسخ داخل فى البيان وكذا غيره
من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء نحو اقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وان
اريد اظهار ما هو المراد من كلام سابق فليس ببيان ثم قال ترجعنا للشق الثاني
بنحنى ان يراد اظهار المراد بعد سبق كلامه تعالى به فى الجملة ليشمل النسخ دون

(وهو اظهر المراد) سواء كان بالقول
او بالفعل او بالسكوت لا يفسد بخرج به
بيان التقرير اذ لا اظهار معه لانا نقول
دفع احتمال المجاز او الخصوص اظهر
ان المراد ما اقتضاه الظاهر (بعد)
سبق (ما) اى كلام او فعل (له) اى
البيان (تعلق ما به) اى بذلك الكلام
والفعل فيشمل النسخ وبيان الضرورة
بانواعها (قولا كان) ذلك البيان
(او فعلا) ولما كان كون القول بياننا ظهرا
متفعا عليه بخلاف الفعل لم يتعرض له بل
استدل على كون الفعل بياننا بالقول
والمفعول فقال (ليانه عليه السلام
الصلاة والحج بالفعل) حيث قال صلوا
كأرا يتمنى اصلى وخذ واعنى مناسككم
ولما ورد ان البيان بهذين الحديثين
لا بالفعل اراد ان يدفعه فقال (وقوله
صلوا) كأرا يتمنى اصلى (وخذوا)
عنى مناسككم (دليل بيانيته) اى بيانية
الفعل لانه هو البيان (ولامامة جبرائيل
عليه السلام) فانه عليه السلام بين
موافق الصلاة للنبي عليه السلام
بالفعل حيث امه فى البيت فى اليومين
ولما سئل رسول الله عليه السلام قال
للسائل صل معننى صلى فى اليومين
فى وقتين فيبين له المواقيت بالفعل
(و) لان البيان عبارة عن اظهار المراد
ولاشك ان (الفعل ادل) من القول
على المراد لان دلالة الفعل عقلية

لا يجزى فيها الخلف والاحتمال ودلالة القول وضعية مجربان فيها ولذا قيل ليس الخبر كالعينة الا يرى
انه عليه السلام امر اصحابه بالخلق عام الحديدية فلهذا علوا ثم لما رأوه خلق بنفسه خلقوا فى الحال

فدل على ان الفعل اذل (قيل) الفعل لا يكون بيانا لانه (يطول) اي يكون اطول من القول (فيما خسر البيان) اي لو بين به لزوم تأخير البيان مع امكان (١٢٣) فنجعله وانه غير جائز (قلنا) لان اسم ان الفعل اطول من القول (اذ قد بطول)

البيان (به) اي بالقول طولا (اكثر مما) اي من الطول الذي يحصل (بالفعل) كتميمات الركعتين (فانها يثبت بالقول) وبما استدعي زمانا اكثر مما يصلي فيه (وكفتان) (ولوسلم) ان الفعل اطول من القول (فلا تأخر) اي لا ينضم لزوم تأخير البيان (للسروع فيه) اي الفعل (بعد الامكان) يعني ان تأخير البيان انما يلزم اذا لم يشرع في الفعل عقب الامكان ولم يستغل به وقد شرع فيه واشتغل به الا انه لا يستدعيه زمانا طالا ومثله لا يعد تأخيرا كما قال لعلامه ادخل بالبصرة فسار في الحمال فبقى في سيرة شهرين حتى دخلها فانه لا يعد مؤخر ابل مبادرا بمحلا بالقول (ولوسلم) لزوم تأخير البيان ولكنه ليس بممنوع مطلقا بل اذا لم يصح غير ضابط به واما التأخير الذي جوزناه (فلا يثار اقوى البيانين) وهو الفعل لكونه اذل من القول كما سبق على ان تأخير البيان لا يمنع مطلقا وانما يمنع اذا اخرج عن وقت الحاجة (و) لاشك (انه لم يتأخر عن) وقت (الحاجة) فيجوز وسيجيء توضيحه ان شاء الله تعالى (فاننا ورنه) اي قول وفعل صالحان للبيان (بعد) (بجمل) يحتاج الى البيان (فان اتفاقا) كما طاف عليه السلام بعد نزول آية الحج طوافا واحدا وآخر بطواف واحد وذلك لا يخلو اما ان يعرف السامع

النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء وفيه نظر لانهم صرحوا في شروحي البردوي والمختصر ان ما يدل على الحكم ابتداء بيان بالاتفاق فكيف يصح اخراجه من البيان وقال في فصول البدائع شرائط البيان محل هو صوفي بالاجال والاشترائك اي بالحلقاء والجهل محققا كما في البيان الثاني او مقدرا كما في البيان الابتدائي واما شرط سبق كلامه لتعلق في الجملة كما ظن الفتاوى فليس بمشهور واما ما ذكره من التأييد بقول فخر الاسلام وغيره من المشايخ فليس بمؤيد للسبق المذكور لان غاية ما يدل عليه كلام فخر الاسلام وغيره ان هذه الحجج اي الكتاب بجميع اقسامه من الخاص والعام وغيرهما السنة بجميع انواعها من التواتر والمشهور والاحتجاج لا يمكن ان يلحقها بيان تقرير او تفسير او تغيير ولا يلزم منه انحصار البيان في البيان الثاني المشروط بسبق كلامه لتعلق في الجملة لان البيان الابتدائي موصوف بالحلقاء مقدرا فيكون محلا للبيان وان لم يسبق كلامه لتعلق في الجملة فيقولهم ان هذه الحجج تحمل البيان انها لحقناها بمحققا ومقدرا تحمل البيان فوجب الحلقاء محققا او مقدرا بها وكذا ما ذكره من التأييد الثاني لا يصلح تأييده لجواز ان يكون هر ادهم خضر اقسام البيان الثاني لا البيان الابتدائي فكانهم قالوا البيان على نوعين بشي وابتدائي والاول خمسة اقسام (قوله لكن السابق لا يجب ان يكون كلاما) ودخل في التلويح حيث شرط كون السابق كلاما (قوله كسكوت المتكلم عن تغيير فعل آه) فان السابق على البيان السكوتي في هذه الصور هو الفعل لا القول (قوله ولهذا قلت) اي ولا شرائط السبق قولنا كان السابق او فعلا عرفت البيان بتعريف بصديق على البيان المشروط بذلك السابق رد على من لم يشترط السبق وعلى من شرط كونه كلاما وهو صاحب التلويح (قوله فبشمل التسخين وبيان الضرورة بانواعها) اما سموله بالتسخين فلانه اظهر لانه انتهاء مداه الحكم الشرعي بعد سبق كلامه لتعلق به واما بيان الضرورة بانواعها فلان السكوت عن المذكورة وغيره من انواعها اظهر لانه اذ بعد سبق فعله لتعلق به (قوله فولا كان او فعلا) الاولى ان يعطف عليه لفظ سكوتا اذ لا يجوز دخوله الفعل وقد ذكره انفا عطفها على الفعل (قوله لم يشرع له) اي لكون القول بيانا (قوله ودلالة القول وضعية بجر بيان فيها) اشارة الى ان الأدلة العقلية لا تنفذ القطع وفيه تفصيل وتحقيق ذكرناه في شرحنا على ما رتبناه في الكلام (قوله اي يكون اطول من القول) اشارة الى ان قوله لان الفعل بطول معناه انه اطول من القول ليصح انه مستلزم للتأخر

او يجهل (فان عرف السابق) من القول والفعل (فهو البيان) لحصوله به واللاحق تأكيده للسابق (وان جهل السابق) فا حدهما) اي فالبيان احدهما من غير

تعيين (وان اختلفا) اى القول والفعل
 كما طاف بعد نزول الآية طوافين وامر
 بطواف واحد (فالقول) اى فالبيان هو
 القول لا الفعل (تقدم) ذلك القول على
 الفعل (اولا والفعل ندب له) اى للنبي
 عليه السلام اى فعله على طريق التندب
 (او واجب عليه) على وجه (يخصه)
 ولا يسرى وجوبه للامة وانما حملناه
 عليه لان الاعمال بالدليلين اولى من افعال
 احدهما (وهو) اى البيان على ما اختاره
 المحققون (خسة) بيان تقرير وتفسير
 وتغيير وتبديل وضرورة واصافة البيان
 الى الاربعة الاول من قبيل اضافة العلم
 الى الخاص والى الخامس من اضافة الشيء
 الى سببه اى بيان يحصل بسبب الضرورة
 ووجه الضبط ان البيان اما بالمنطوق
 او غيره والثاني بيان ضرورة الاول اما
 ان يكون بيانا لمعنى الكلام او اللازم له
 كالمدة الثاني بيان تبديل الاول اما
 ان يكون بلا تغيير او معه الثاني بيان تغيير
 الاول اما ان يكون معنى الكلام معلوما
 لكن الثاني اكده بما قطع الاحتمال
 او مجعولا كالمشترك والحمل ونحوهما
 والثاني بيان تفسير الاول بيان تقرير
 اقول بشكل الحصر بيان مجمل غير شاف
 فانه خارج عن الاقسام اللهم الا ان يراد
 بالتفسير معنى اعم مما هو فى المفسر فيشدد
 يدخل البيان الغير الشافى فى بيان التفسير
 الاول (بيان تقرير وهو توكد الكلام
 بما قطع احتمال المجاز)

دون القول (قوله اى فالبيان احدهما من غير تعيين) قيل ان الجهل السابق
 فان كانا متساويين فاحدهما لا يعينه والاخر تاكيد له وان لم يتساويا فالمرجوح
 بقدم البيان والراجح تاكيد له لان المرجوح لو تأخر لكان البيان قد حصل بغيره
 والمرجوح لا يقع تاكيد الراجح فيلغو ذكره (قوله اولى من افعال احدهما)
 اعترض عليه بان فى جعل الفعل بيانا خروجا عن عبء التكليف يفتن لجواز
 ان يكون هو البيان فى الواقع وجعل القول بيانا ليس كذلك فالاول اولى وقال
 ابو الحسين المتقدم منهما هو البيان ايا كان فان تقدم كان الطواف الثانى واجبا
 وان تقدم القول كان نقلا ورد بانه يلزم نسخ الفعل اذا كان متقدما لوجوب
 الطوافين ورفع احدهما بالقول المتأخر مع امكان الجمع بينهما والجمع اولى من
 النسخ ولقائل ان يقول النسخ غير متعين لجواز ان يكون من باب العمل
 بالراجح وترك المرجوح وذلك لان امكان الجمع مرجوح بالنسبة الى الخروج عن
 عبء التكليف يفتن لانه احوط فيؤخذ بالفعل ويترك القول احتياطا
 (قوله من قبيل اضافة العام الى الخاص) فيصكون معناه بيان هو التقرير
 والتفسير والتغير والتبديل لان كلامنا من هذه الامور هو البيان بخلاف الضرورة
 لانها ليست نفس البيان بل سبب له (قوله ووجه الضبط آه) لا يخفى عليك
 ان بيان وجه الضبط بطريق الحصر العقلى ليس على ما ينبغي لاحتماله الزيادة
 ببيان مجمل غير شافى على ما يصبرح به والتقصان على ما ذهب اليه الامام ابو زيد
 كما سبق بل الاولى ان يحصل حصر استقرايا مبني على الاصطلاح على
 ما فى التقرير ثم بما ذكره فى وجه الحصر علم احد كل واحد منهما ووجه تسميتهما وعرف
 صاحب البديع بيان التقرير بانه هو البيان بمنطوقه الموافق لدلول اللفظ بغير
 اجمال وبيان التفسير بانه البيان بمنطوقه المخالف لدلول اللفظ مع اجمال فى اللفظ
 وبيان التغيير بانه البيان بمنطوقه المخالف لدلول اللفظ المقارن له وبيان التبديل
 بانه البيان بمنطوقه المخالف لدلول اللفظ المتأخر عنه وبيان الضرورة بانه البيان
 بغير منطوقه والذى ظهر من كلام الشارح ان بيان التبديل هو البيان بمنطوقه
 اللازم لدلول اللفظ المتأخر عنه (قوله مما هو فى المفسر) وهو ما ازداد وضوحا
 على النص ببيان التفسير والتقرير بحيث لا يحتمل الا النسخ (قوله وهو توكد
 الكلام) عرفه فخر الاسلام بانه كل حقيقة يحتمل المجاز واعام يحتمل الخصوص
 اذا الحق به ما قطع الاحتمال وما اكهما واحد غير ان فى تعريف المصنف زيادة
 تاكيد والامر فيه سهل وكلمة اوفيهما ليست للتشكيك حتى تضرب بالترديد

ان كان الكلام المؤكد حقيقة فهو قوله تعالى ولا تطأ برطير بجناحيه فان الطير يستعمل في غير معناه يقال لا يريد طيار لا يمر اعه فيقال فلان يطير به منته (او) احتمال (الخصوص) ان كان المؤكد عاما نحو فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان الملائكة عام يحتمل الخصوص فقرر به كذا الكل وقطع احتمال الخصوص واما قوله اجمعون فيبان تفسيره ان ما قبله لما احتمل الاجتماع والافتراق كان قوله اجمعون تفسيره لانه كان يحتمل المجاز بكونه متفرقا فقرر بلفظ اجمعون ان الحقيقة مرادة لان التفرق ليس المعنى المجازي الا لوضع للاجتماع ومن هذا القبيل قوله لها انت طالق وله انت حر وقال عنت المعنى الشرعي (و) الثاني (يتان تفسير وهو ايضا ح مافيه خفاء) من المشترك او المشكل او المجمل او الخفي وتخصيص المشايخ المجمل والمشترك بالذكر نياح كيان النبي عليه السلام قوله تعالى اقيموا الصلاة بالقول والفعل وبيانه عليه السلام قوله تعالى وآتوا الزكاة بقوله عليه السلام ها تواربع عشر اموالكم وبيانه عليه السلام مقدار ما يقطع فيه ومحل القطع في قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما بقوله عليه السلام لا قطع في اقل من عشرة دراهم ويقطعه يد سارق رداء صفوان من الزندوكيان الرجل قوله انت بائن بقوله عنت به الطلاق فانه بيان تفسير اذ البتونة واخواتها من الكنايات مشتركة محتملة للعاني

بل لما نفع الخلو (قوله ان كان الكلام المؤكد) اي ان كان المراد بالكلام المؤكد حقيقة (قوله ولا تطأ برطير بجناحيه) فان المراد بالطير معناه الحقيقي لا المجازي فقرر بقوله يطير بجناحيه ولا يخفى عليك انه يصلح مثالا لما يقطع احتمال الخصوص لان النكرة في سياق النفي عام لكنه لما كان عمومها باعتبار وقوعه في سياق النفي جعله مثالا لما يقطع احتمال المجاز بخلاف المثال الثاني فان عمومها مما لا خفاء ولا خلاف فيه والبريد هو الرسول يقال الحمى يريد الموت اي رسوله (قوله فان الملائكة عام) لانه جمع معروف باللام (قوله لانه) كان يحتمل المجاز (آه) فيه رد على صاحب التقرير فانه قال ثم بعد التاكيد بقوله كلهم يحتمل المجاز بكونه متفرقا فقرر بلفظ اجمعون ان الحقيقة مرادة اقول هذا هو المناسب لظاهر ما في معنى اليب حيث قال كل اسم موضوع لاستفراق النكر نحو كل نفس ذائفة الموت والمعرف المجموع نحو وكلهم آتبعان الظاهر منه انه موضوع للاجتماع والذي ظهر من كلام فخر الاسلام والسراج الهندى انه نظير بيان التقرير الذي يقطع احتمال الخصوص على كلهم لا يبين تفسير (قوله ومن هذا القبيل) اي من قبيل يبين التقرير (قوله وله) اي لعبد (قوله وقال عنت المعنى الشرعي) اي بطالق وحر يعني ان الطلاق كان في الاصل عبارة عن رفع القيد مطلقا غير مختص بالنكاح ثم صار مختصا برفع قيد النكاح شرعا وعرفا فصار حقيقة شرعية واحتمل نزع كل قيد باعتبار الوضع ولهذا لو نوى صديق ديانة لا فضاء فكان بمنزلة المجاز لهذه الحقيقة في قوله عنت الطلاق الشرعي فقرر مقتضى الكلام شرعا وقطع احتمال المجاز وكذا موجب قوله انت حر العتق عن الرق في الشرع ويحتمل الخلية عن القيد الحسى والجسدى والعمل ويستعمل في الخلو ايضا يقال رجل حر اى خالص من الاخلاق الذميمة فبقوله عنت به العتق عن الرق قرر موجب الحقيقة وقطع احتمال المجاز (قوله قوله اقيموا الصلاة) مثال للمجمل فان الصلاة في اللغة الدعاء ومطلقها غير مراد فصار مجملا فينه عليه السلام قولوا فعلا بان قل صلوا كما رأى يتقوى اصلى هكذا قالوا لكنه يخالف لما ذكره رحمه الله تعالى من ان هذا القول ليس ببيان بل دليل على بيانه الفعل فيانه قول هو الاحاديث الروية عنه في حق صفة الصلاة وكذا قوله آتوا الزكاة مجمل لانها في اللغة هو الماء فصار مجملا فينه بقوله ها تواربع عشر اموالكم وكذا آية السرقة مجمل في حق مقدارها يجب به القطع وفي حق محل فينه بالقول والفعل ولم يذكر مثال لحوق البيان

بالمشترك والمشكل مثال المشترك قوله ثلاثة قروء فان القراء مشتركة بين الظاهر
والخفيين فحين عليه السلام بقوله عدة الامة حيضتان ان المراد به الخفيض
ومثال المشكل قوله تعالى ان الانسان خلق هلوفا فان الهلع كان مشكلا
لا يعرف مراده فبينه الله تعالى بقوله منصلا اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير
منوعا وانما لم يذكر المشترك من الآية والحديث اكتفاء بالمشال للمذكور اعني
قوله انت يا ابن آدم (قوله يعمل باصل الكلام) لان الحكم بعد البيان يضاف الى
المبين اسم مفعول لا الى البيان عندنا (قوله فانه بيان تغير عندنا وتفسير عند
الشافعي) هذا الخلاف مبنى على خلاف آخر وهو ان موجب العام الغير
المخصوص قطعي او ظني فلما كان موجبه قطعيا عندنا وظاهريا عندنا على ما تقدم
بيانه كان تخصيصه بمخصص بيان تغير عندنا لتغيره من القطعي الى الظني
لان العام بعد التخصيص يكون ظاهريا بالاتفاق حتى يشترط وصله كالشرط
والاستثناء وبيان تفسير عندنا لتفسيره خلاف الاول يعني ان التخصيص يفسر
موجب العام ويوضح انه يوجب الحكم في بعض الافراد حتى لم يشترط الوصل
عنده بل صح مترائيا كما صح متصلا به قال بعض اصحابنا ايضا فراده بقوله عندنا
اكثر اصحابنا وانما سمي التخصيص بيان التغير لوجود اثر كل من البيان والتغير
اما البيان فلان البيان بمعنى الاظهار وبالتخصيص يظهر ان الكلام غير موجب
للقطع وانه انما يوجب الحكم في بعض الافراد واما اثر التغير فلانه يغير العام من
القطع الى الظن وكذا سمي الاستثناء والشرط بيان تغير لما فيهما من اثر كل من
البيان والتغير لان الاستثناء يبين ان المراد الباقي بعد اخراج المستثنى لانه تكلم
بالباقى بعد التثنية وبالشرط يبين ان الكلام غير موجب في الحال واما اثر التغير
فيهما فلان كل واحد منهما موجب لتغير موجب الكلام اذا ولا الاستثناء لوجب
المستثنى منه بتمامه ولولا الشرط لوجد المعلق في الحال وهو الظاهر من بيان
الشارح ايضا (قوله لان الشرط يبدل الكلام) فيكون بيان تبديل لا تغير (قوله
فلا تبديل فيه) اي فلا يكون بيان تبديل بل يكون بيان تغير لتغيره موجب
الصدر ببيان ان المستثنى غير مراد في حكمه فان قيل كون الشرط مغيرا لموجب
الصدر وانما يستقيم على مذهب الشافعي لان مذهبه ان الجزاء كلام مفيد للحكم
على جميع التقادير والشرط يخصه على بعض التقادير فيصير مغيرا للحكم الصادر
واما عند الحنفية فجميع الشرط والجزاء كلام واحد موجب للحكم على تقدير
وساكت عن سائر التقادير حتى ان مجرد الجزاء بمنزلة انت من انت طبا لى

فيكون بيانها تفسير اثم بعد التفسير
يعمل باصل الكلام حتى يكون الواقع بها
يوان (و) الثالث بيان تغير وهو تغير
موجب الصدر اي صدر الكلام
(باطل المراد) من ذلك الصدر وحقيقته
بيان ان الحكم لا يتناول بعض ما يتناول
لفظه فوجب ان يتوقف اول الكلام على
آخره حتى يصير المجموع كلاما واحدا
ثلاثا بزم الشافعي (كالتخصيص)
فانه بيان تغير عندنا وتفسير عند الشافعي
رحمه الله وقد سبق في بحث العام
(والاستثناء) فانه بيان تغير باتفاق
بيننا وبين الشافعية فان المحققين منهم
على ان الاستثناء تغير (والشرط)
فانه بيان تغير الا عند شمس الامة وابي
زيد بل هو عندهما تبديل والنسخ الذي
يسميه القوم بيان تبديل ليس ببيان
وذلك لان الشرط يبدل الكلام من
انعقاده للايجاب في الحال الى التعليق
اي الى ان يقع عند وجود الشرط
ولا حكم للكلام في قدر المستثنى
اصلا فلا تبديل فيه بل بيان انه لم يرد
بخلاف النسخ فانه رفع للحكم لاظهار
الحكم الحادثة فلما الشرط فيه تغير من
ذلك الوجه واظهارا لاجاب عند وجوده
فكان بيان تغير كالاستثناء وان كان
بينهما فرق بطريق آخر كما سيجي واما
النسخ فانه وان لم يكن تغيرا بل رفع
وابطلا بالنسبة اليه لكنه عند الله تعالى
بيان نهية مدة الحكم

ولا يفيد الحكم اصلا وليس الشرط تخصيصا لحكمه كما قال الشافعي قلنا المراد
بكونه مغيرا للشرط لانها صدرت من الحكم على جميع التقادير فحين طلق
بالشرط لم يفد ذلك فكانه خصصه وغيره على البعض وكذا الكلام في الاستثناء
(قوله للجهنمين) يعني ان النسخ سمي بيان تبديل الثبوت وجه كل من البيان
والتجديد اما البيان فلكونه بيانا لنهاية مدة الحكم عند الله واما التبديل فلكونه
رفعا وباطالا بالنسبة اليها (قوله لاعن وقت الحاجة) اي عن وقت تجيز
التكليف (قوله لا يجوز) لانه لو تأخر لا يكون مغيرا لان المغير لابد وان يكون
متصلا للصدر لان المجموع كلام واحد لا يلزم الشاقص (قوله ان تأخير البيان)
اي مطلق البيان سواء كان بيان تقدير او تفسير او تغيير وسواء كان في المجهول
او في غيره (قوله لا يجوز الا على قول من يجوز تكليف المحال) لان المراد
بوقت الحاجة وقت تجيز التكليف بالفعل وذلك بالفهم ولا فهم بدون البيان
فلو جوز تأخير التكليف بدون البيان يلزم التكليف بالمحال وهذا لا يجوز الا عند
من يجوزون فان قيل الاعتقاد ايضا مقصود والاجابة لا يجمع الاعتقاد فيجوز
تأخير البيان عن وقته قلنا المقصود الاصل ههنا هو العمل والاعتقاد تابع
وتأخير البيان يحل بالمقصود الاصل فلا يجوز (قوله في آية الخطين) وهي
قوله تعالى وكلوا واشربوا حتى تبين لكم الخط الابيض من الخط الاسود من
الفجر قال الزمخشري المراد بالخط الابيض ما يبدو من الفجر المعترض في الافق
كالخط الممدود والمراد بالخط الاسود ما يمتد معه من غيب الليل شبهها بخط
ابيض واسود وقوله من الفجر بيان الخط الابيض واكتفى به عن بيان الخط
الاسود لانه بيان احدهما بيان الاخر ويجوز ان يكون من التبعض لانه بعض
الفجر واوله ثم قال هذا من باب التشبيه لانه باب الاستعارة لان قوله من الفجر
اخرجه من باب الاستعارة الى التشبيه كما ان قولك رأيت اسدا مجاز فاذا اردت
من فلان رجلا تشبها ثم اعترض بان قال فلم زيد من الفجر حتى كان تشبها
ولم يقتصر على الاستعارة التي هي ابلغ من التشبيه واجاب من نفسه بان من شرط
المستعار ان يدل عليه الحال او الكلام ولولم يذكر من الفجر لم يعلم ان الخطين
مستعاران فزيد من الفجر فكان تشبها بليغا وخرج من ان يكون استعارة ههنا
كلامه فظهر منه ان من الفجر بيان متصل للمبين على ما هو الظاهر من سوق
كلامه وهو الاصل في البيان فاورد عليه بما رواه البخاري في صحيحه من حديث
سهل بن سعد قال انزلت وكلوا واشربوا حتى تبين لكم الخط الابيض من

فسمي بيان تبديل الجهنمين (والصفة)
نحو اكرم في عيم الطوالي فيخرج القصار
والحل ملحق بها (والغاية) نحو اكرمهم
الى ان يدخلوا فيخرج الداخلون (وبدل
البعض) نحو والله على الناس حج البيت
من استطاع اليه سبيلا فيخرج غير
الاستطيع واعلم ان هذه الاشياء انما تعد
من بيان التغيير لا طراد تغييرها والا فلا
حصر فيها لوجود مغير غيرها كالمطف
مثلا فانه قد يكون مغيرا كما اذا قال انت
طالبي ان دخلت الدار وعبدى حران
كلت فلانا ان شاء الله تعالى فان عطف
الشرطية الثانية على الاولى بعد ما لحقها
الاستثناء مغير لحكم الشرطية الاولى
في حق الابطال كما صرح به في التخصيص
الجامع (ويجوز تأخير بيان التقرير
والتفسير عن وقت الخطاب لاعن وقت
الحاجة دون التغيير) فان تأخيره عن
وقت الخطاب لا يجوز اعلم ان تأخير
البيان عن وقت الحاجة لا يجوز الا على
قول من يجوز تكليف المحال وما روي
عن بعض اصحاب من وضع العقاب
في آية الخطين قبل نزول من الفجر في
تقدير ثبوته بحمل على نفل الصوم
ووقت الحاجة وقت فرض الصوم

الخط الاسود ولم ينزل من الفجر وكان رجال اذا ارادوا الصوم ربط احداهم
 في رجله الخط الابيض والخط الاسود ولا يزال يأكل حتى يبين له رؤيتهما
 فانزل الله بعده من الفجر فعلوا انما يعنى الليل والنهار فان الظاهر من هذا
 الحديث جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة حيث قال فانزل الله بعده من
 الفجر حتى تفصل ابن حجر عن القرطبي ان مدة تأخير نزوله عام كامل فاجاب
 عنه الزمخشري بان هذا الحديث عند من لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة
 وهم اكثر الفقهاء والمتكلمين لم يصح واما عند من يجوز فيقول تأخيرها ليس بعيب
 لان الخطاب يستفيد منه وجوب الخطاب ويعزم على فعله فاشار الشارح الى
 هذا الجواب بقوله فعلى تقدير ثبوته ثم ترقى عليه بما ذكره القاضي البيضاوي
 يعنى اننا لانسلم صحة ثبوت ذلك المروي وعلى تقدير تسليم صحته لانه من مرويات
 الصحيحين لكن لانسلم لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة لجواز انهم فعلوا ذلك
 قبل دخول رمضان في الصوم النقل وتأخير البيان الى وقت الحاجة جائز
 وانما الممتنع تأخيرها عن وقت الحاجة ولو سلم انهم فعلوا ذلك في رمضان لكن
 لانسلم لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة ايضا وانما يلزم ان لو كان الخط
 الابيض والخط الاسود مجعلا يحتاج الى البيان حتى يقال اخرا البيان عن وقت
 الحاجة لكنه ليس بمجمل بل هما مشهوران في الفجر والنفس فالله تعالى اكثف
 او لا يشهر نهما في ذلك ثم صرح ببيان الكشف والابضاح لما التبس ذلك على
 بعضهم هذا ولا يخفى عليك انه يلزم على التسليم الثاني ثبوت نزول من الفجر حين
 دخول رمضان ولم يثبت ذلك كيف وانه متاف لما ذكرناه عن القرطبي من ان مدة
 تأخير نزول من الفجر على تقدير صحة رواية سهل عام كامل تأمل ثم لا يخفى عليك
 ان ما ذكره صاحب الكشف من ان حديث سهل غير صحيح عند من لا يجوز تأخير
 البيان يؤيده ما رواه البخاري عن عدي بن حاتم قال لما نزلت حتى يبين لكم الخط
 الابيض من الخط الاسود عمدت الى فقال اسود و الى فقال ابيض فجعلتهما
 تحت وسادتي فجعلت انظر في الليل فلا يستبين لي ففقدت على رسول الله صلى
 الله عليه وسلم فذكرت ذلك له فقال انما ذلك سواد الليل وياض النهار ووجه
 تأييده على ما ذكره القرطبي ان حديث عدي يقتضي ان قوله من الفجر نزل
 متصلا بقوله من الخط الاسود بخلاف حديث سهل فانه ظاهر في تأخير نزوله
 فتبارضا فرجوا تلك الطائفة حديث عدي قالوا ان حديث سهل غير صحيح فان
 قيل فعلى هذا فما معنى الخط في الآية المذكورة اجيب بان عدي اخل الخط على

واما تأخيره عن وقت الخطاب فقول
يجوز مطلقا وقيل يمتنع مطلقا وقيل
يمتنع في الظاهر اذا اريد به تأخيره
لا في الحمل وقيل يجوز في الحمل ويمتنع
في غيره لكن الممتنع تأخيره هو البيان
الاجالي كان يقال هذا العام مخصوص
او شخص وجوزوا تأخير التفصيل بعد
قران البيان الاجالي والمختار عند مشايخنا
جوازه اجمالا وتفصيلا في بيان
التعريف والتفسير وامتناعه في بيان التغيير
بافساده وفائدة الخطاب على تقدير
تأخير البيان العزم على الفعل وانتهى له
عند ورود البيان فانه يعلم منه احد
الدولات بخلاف الخطاب بالمهمل فانه
لا يفهم منه شيء ما أصلا لنا في جوازه
في التفسير والتفسير قوله تعالى ثم ان علينا
بيانه حيث اريد به التفسير لا التغيير لانه
حل على بيان ما اشكل على النبي عليه
السلام من معانيه ولان البيان في اللغة
الابضاح ولا ابضاح في التغيير فلا يحمل
عليه مطلقا

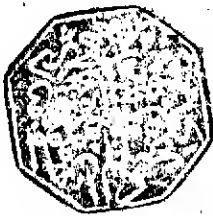
حقيقته وفهم من قوله من التفسير من اجل التفسير ولم يجعله بيانا وقيل على تقدير
صحة حديث سهل ايضا يمكن الجمع بينهما بان حديث عدى متأخر عن حديث
سهل فكان عدى لم يبلغه ما جرى من حديث سهل وانما سمع مجرد الآية ففهمها
على ما وقع له فبين له النبي عليه السلام القصة (قوله فقول مجوز مطلقا) اي
سواء كان بيان تقرير او تفسير او تغيير او ظاهرا او مجعلا وهو مختار ابي الحجاج
واستدل عليه بوجوه منها قوله تعالى واعلموا انما نعطيهم من شيء فان الله خبير
والرسول ولذي القربى حيث ائبخت خمس النعمية للمذكورين مطلقا وان ثبت لذوى
القربى عموما وكل واحد منها مما له ظاهر اريد خلافة من غيره ذكر بيان اجمالي
او تفصيلي اما النعمية فان ظاهرها الاطلاق ولكن اريد خلافة لانه بين بعد ذلك
ان السلب لا يقتل اما بالعموم المستفاد من قوله عليه السلام من قتل قتلا فله
سلبه واما رأى الامام كاهن مذهب ابي حنيفة واما ذوقوا القربى فكذلك ظاهر
الاطلاق ثم بين بعد ذلك ان ذوى القربى بنوا هاشم دون بنى امية وبنى نوفل فدل
على جواز تأخير البيان مطلقا وباقي الوجوه مذكور في محضره (قوله وقيل
يمتنع مطلقا) وهو مختار الصيرفي والخبازية (قوله وقيل يمتنع في الظاهر)
وهو مختار الكرخي يعني انه فصل بين الحمل وغيره فعمد في غير الحمل وهو ما له
ظاهر غير مراد واريد ظاهره كالعام الذي اريد به الخاص والمطلق الذي اريد به
المقيد وكالتسوخ وجوز في الحمل وهو ما ليس له ظاهر (قوله وقيل يجوز
في الحمل) واختاره ابو الحسين (قوله كان يقال) اي وقت الخطاب مناصلا
بالعام او بالمطلق هذا العام مخصوص او هذا المطلق مفيد لو هذا الحكم متسوخ
بل ان يادة عليه (قوله تأخير التفصيل) اي البيان التفصيلي وذلك لان فصل
ما خص من العام وبيان يذكر الصفة التي قيد بها المطلق وبيان يعين وقت التفسير
(قوله يعلم منه احد المتلوات) قيل هذا في المشترك ظاهرا واما في الحمل فلا
اذ لا يفهم منه المعنى قبل البيان اصلا فان الحمل ما لا يدرك معناه عقلا بل نقلا
واجب بان الحمل يعلم منه قبل البيان ان له معنى من المعاني وان لم تدرك
خصوصيته وهذا القدر يكفي في المقصود (قوله بخلاف الخطاب بالمهمل)
اي ما لا يوضح له (قوله لانه حل على بيان ما اشكل على النبي عليه السلام) قال
الحافظ ابن حجر في تفسير البيان اي علينا ان نقرأه ويحتمل ان يراد به بيان مجملاته
وتوضيح مشكلاته فيستدل على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب كاهن
الصحيح في الاصول ووجه الاستدلال ان ثم للترجيح (قوله مطلقا) اي مطلق

ولأنه مراد بالاجماع فلا يراد غيره رفعا
لعموم المشترك وفي التقرير معنى التفسير
بل اولى ولنا في امتناعه في التعبير قوله
عليه السلام فليكفر عن يمينه ولو جاز
تراخيه لما اوجب النبي عليه السلام
التكفير معينا بل قال فليستن او يكفر
ثم لما اشترط الاتصال في بيان التغير
وكان التخصيص تغير اخلافا للشافعي
رحمه الله فانه عنده بيان محض فيجوز
تأخير استدلاله بوجوه ثلاثة

البيان (قوله ولأنه مراد بالاجماع) اي بيان التفسير فلا يراد غيره سواء كان
بيان تقرير او تغير دفعا لعموم المشترك فان قيل فعلى هذا لا يثبت جواز تأخير
بيان التقرير وهو داخل في المدعى قلنا نعم الا انه يثبت بطريق الدلالة على
ما اشار اليه بقوله وفي التقرير معنى التفسير بل اولى لا بطريق الارادة من لفظ
البيان (قوله قوله عليه السلام فليكفر عن يمينه) قال عليه السلام من حلف على
يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم لبأت بالذي هو خير وقال
في التوضيح وجه التمسك ثانيا ان النبي عليه السلام اوجب الكفارة ولو جاز بيان
التغير متراخيا لما وجبت الكفارة اصلا لجواز ان يقول الحالف متراخيا ان
شاء الله فيبطل يمينه ولا يجب الكفارة مطلقا لامعينا ولا تخيرا واورد عليه انه
كما يجوز ان يقول متراخيا ان شاء الله يحتمل ان لا يقول ذلك فعلى للتفسير الثاني
يجب الكفارة فلا وجه انفي وجوبها مطلقا على تقدير جواز تأخير بيان
التغير ولهذا اليراد عدل عنه الشارح رحمه الله وقال لو جاز تراخيه لما اوجب
النبي عليه السلام التكفير معينا بل قال فليستن او يكفر يعني لو صح التراخي
اوجب احدهما لا يمينه اذ لا حث مع الاستثناء فلا كفارة على التبيين بل الواجب
احد الامرين واما حل ما ذكره صاحب التوضيح على هذا المعنى على ما زعمه
صاحب التلويح فبعد نعم يمكن حل كلام صاحب التوضيح على ظاهره
بان يقال في وجه التمسك ان الكفارة لا يجب الا بالحث واذن النبي عليه السلام
بالحث في هذه الصورة مع ما فيه من نقض العهد انما هو لاجل الضرورة
وهو كون غير المحلوف عليه خيرا منه بان يكون الحلف على امر غير مشروع
ولو كان تأخير البيان بالاستثناء جائزا لم تتحقق الضرورة فلا يكون الاذن في الحث
مشروعا لحصول الاجتناب عن الحث بامر مشروع اعني قوله ان شاء الله
متراخيا فلم يجب كفارة اصلا فعلى هذا التقرير لا وجه للعدول الى ما ذكره الشارح
هذا وقد اعترض بان دليلكم هذا وان دل على مدعائكم لكن عندنا ما ينفيه وهو
ما قد روى ان النبي عليه السلام قال لا غرون قريشا وسكت ثم قال ان شاء الله
وايضا سأل اليهود عن مدة لبث اصحاب الكهف في كهفهم فقال اجيبكم
غدا فخر الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل ولا تقولن لشيء اتي فاعل ذلك غدا الا
ان يشاء الله فقال عليه السلام ان شاء الله فقد صح انفصال الاستثناء عن قوله
عليه السلام غدا اجيبكم بايام اجيب عن الاول بان السكوت العارض يحمل
على ما لا يعد في العرف منفصلا من نحو السكوت انفس او سعال جملتين

الاول ان قوله تعالى ان الله يأمركم
ان تذبحوا بقرة يعم الصفراء وغيرهما ثم
خص متراخيا وعلم ان المراد بقرة
مخصوصة الثاني انه تعالى قال لنوح
عليه السلام فاسلك فيها من كل زوجين
اثنتين واهلك الامن سبق عليه القول
والاهل شامل لابنه وغيره ثم خص بقوله
انه ليس من اهلك الثالث انه تعالى قال
انكم وما تعبدون من دون الله حصب
جهنم فلا سمعه ابن الزبير قال لرسول
الله صلى الله تعالى عليه وسلم انت قلت
ذلك قال نعم

الدلة من الثاني بان قوله عليه السلام ان شاء الله لا يلزم انه يعود الى قوله عليه
السلام غذا اجيبكم بل معناه اقبل ذلك اي اعلى كل ما اقول له في قاعلي
غدا بمشيئة الله تعالى ان شاء الله كما يقال لك اقبل كذا وكذا فتقول ان شاء الله
هذا عند الجمهور وقال ابن عباس يجوز بيان التخيير متراخيا ولو بعد سنة وعن
سعيد بن خبير ولو بعد يوم او اسبوع او شهر (قوله الاول ان قوله تعالى ان الله
يأمركم) الآية استدلووا بهذه الآية بطريقتين احدهما ما ذكره في الاسلام
بان الله تعالى امر بفتح بقرة مطلقة حيث قال ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة
والمطلق عام عندهم ثم بينها لهم بعد سؤالهم مفيدة باوصاف متعددة والتقييد
تخصيص للعام فلولا يجوز التخصيص متراخيا لما بينها متراخيا والثاني ما ذكره
المحقق في شرح المختصر وهو المذكور في كتب الشافعية ان الله تعالى امرهم
بفتح بقرة معينة لا مطلقة على ما هو الظاهر من قوله ان تذبحوا بقرة فقد اراد به
خلاف الظاهر ثم تأخر بيانها فدل على جواز تأخير بيان ماله ظاهر غير مراد
والدليل على كون المراد بقرة معينة امور احدها انه عطفها بعد سؤالهم بقوله انها
بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك وبقوله انها بقرة صفراء فاقع لونها والتخير
في السؤال راجع الى الامور بها فكذا في الجواب فكان معينة وثانيها انهم
لم يؤمروا بالتجديد ولو كان المأمور به بقرة مطلقة لكان الامر بطلعين امر بالتجديد
لا بالاول واللازم باطل بالاتفاق للاجتماع على انهم لم يؤمروا بالتجديد اذ لو امروا
بالتجديد لكان الواجب من تلك الصفات هي المذكورة آخر ادون ما ذكرت او لا
وقد وجب عليهم تحصيل تلك الصفات المذكورة او لا بالاجماع فتبين انه يتأتى
لما وجب او لا وان التصف بجميع الصفات المذكورة مطابق للمأمور به او لا لانه
يسمح للاطلاق وثالثها انها لو كانت مطلقة لما سألوا عن تعيينها لخرجهم عن
العهد بفتح اية بقرة كانت فدل انها معينة والذي ظهر من كلام الشارح انه
اختار الطريقة الاولى اتباعا لفرض الاسلام بدليل قوله يعم الصفراء وغيرها ثم
خص متراخيا وبدليل جوابه الا ترى ايضا لانه لو اختار الطريقة الثانية اتى بما
المحقق لما استفاد قوله يعم الصفراء وما ذكره في الجواب الا ترى وهذا لان الموافق
لهذه الطريقة ان يقول ان المأمور بقوله تعالى ان تذبحوا بقرة هو معينة لا ما هو
الظاهر من البقرة المطلقة فقد اراد به خلاف الظاهر ثم تأخر بيان تلك معينة
فدل على جواز تأخيرها ثم يجيب عنها باننا نسلم كون المراد بقرة معينة بل هي
بقرة مطلقة على ما هو الظاهر من قوله تعالى ان تذبحوا بقرة فلا يحتاج الى بيان



حتى يقال انه قد تأخر ويدل على ان المراد مطلق البقرة قول ابن عباس رضي الله
عنه قال انهم لو ذبحوا اية بقره كانت لاجزائهم ولكنهم شددوا على انفسهم بالسؤال
فشدد الله تعالى عليهم ويدل عليه ايضا قوله تعالى وما كادوا يقتلون فانه دل على
انهم كانوا قادرين على الفعل وان السؤال عن التعيين كان تعنتا وتعللا (قوله
قال اليهود) اي قال ابن الزبيري (قوله وجب رد هذه الوجوه) جواب لما (قوله
لان تخصيص العام) اذا لمطلق ليس بعام عندنا وان كان عاما عند الخصم فيكون
الجواب تحقيقا لا لازما وقد يجاب عنه بطريق الالتزام ايضا على ما سيأتي بيانه
(قوله فيكون نسخا) قال ابو منصور لما تريد القول بان المطلق كان مراد اثم
صار المقيد مراد ابودى الى القول بالنسخ قبل التمكن من الفعل والاعتقاد جميعا
اضيق الزمان عن الاعتقاد اذ لا بد للاعتقاد من العلم ولم يكن حصل لهم العلم
بالواجب قبل السؤال والبيان ولهذا قالوا وان شاء الله لمهندون اي الى البقرة
المراد ذبحها والنسخ قبل التمكن من الاعتقاد لا يجوز لانه بداهه وجهل لعواقب
الامور تعالى الله عن ذلك فلا يمكن حل الآية عليه بل الامر في الابتداء لا في بقره
مقيدة وان اضيق الى المطلقة لكن ظهر ذلك عند سؤالهم لانه تعالى احدث حكما
آخر عند السؤال والدليل عليه انهم سألوا بيان تلك البقرة بقولهم ادع لنا ربك
بين لنا ما هي بين لنا ما لو نها وتولى الله تعالى بيانها لهم فلو حل على النسخ
لا يمكن بيانها لها بل يكون رفعا لذلك الحكم وهو خلاف النص واما
ما روي عن ابن عباس في اخبار الآحاد وهو بظاهره اثبات البداهه في حكم الله
تعالى وتغيير ارادته لان ظاهر قوله لو ذبحوا اية بقره كانت لاجزائهم يقتضي ان
مراد الله تعالى هو المطلق وظاهر قوله لكن شدد واقشدد الله تعالى عليهم
يقتضي اثبات الحكم في المقيد فيكون مراد اثم بعد كونه المراد مطلقا قبل
التقييد ثم صار المقيد مراد اثم ان حملنا جواز تأخير تقييد المطلق باعتبار ان
التقييد نسخ للاطلاق فلا حاجة الى الجواب لانه بمنزل عن محل النزاع وهو
تخصيص العام وان لم نسلم جواز ذلك بطريق البيان لكونه مؤديا الى الجهل
واعتماد غير الحق واعتماد ما لا سبيل لنا الى معرفته فالجواب عنه اننا لانفسد على
هذا التقدير عدم افتراض بيانه به لجواز اعلام موسى عليه السلام اليهم عند نزول
الامر ان المراد ذبح بقره معينة لا مطلقة فكان هذا بيانا اجماليا مقارنا ثم تأخر
البيان التفصيلي الى حين سؤالهم وتأخير مثل هذا البيان عندنا جائز ايضا انتهى
ورد بان شرط النسخ التمكن من عقد القلب والعلم ان كان شرطا فهو شرط للعقد

قال اليهود عبدوا عبدوا عزرا والتصارى
عبدوا المسيح وبنو ملج عبدوا الملائكة
ثم نزل قوله تعالى ان الذين سبق لهم
منا الحسن اولئك عنها مبعدون يعني
عزرا وعيسى والملائكة عليهم السلام
وجب رد هذه الوجوه فاشار الى رد
الاول بقوله (وبيان البقرة تقييد)
للمطلق لان تخصيص العلم وفيه الكلام
(فيكون نسخا) لما سيأتي ان شاء الله
تعالى

لا يمكن منه وعدم ضيق الزمان عن التمكن بالعقد ظاهر ولا يخفى على احد
وسواء لم يدل على عدم العلم بالواجب لكونه تعنا منهم وقوله لا في فترة مقيدة
خلاف ظاهر النص لان ظاهره هو المطلق ثم ان المصنف اقتصر في الجواب
على ما ذكره من ان تعقيد المطلق نسخ فيجوز تأخيره ولم يزد عليه انما سلمنا ان تعقيد
المطلق بيان ولا يجوز تأخيره لكن لانسم انه مترشح فيما نحن فيه بل هو مقترن
بجواز اعلام موسى عليه السلام اياهم عند نزول الامر ان المراد ذبح العينة
فكان هذا بيانا اجاليا معارفا على ما ذكره ابو منصور لان الجواز غير كاف
في المقام الا لامي بل لا يده من التحقيق (قوله يكون الاستثناء بقوله الامن سبق
سبق منقطعا) ويكون قوله ليس من اهلك بيانا ابتدائيا لتعليل الاستثناء
الذي كونه (قوله ليس من اهلك الذي لم يسبق عليه القول) والازم التناقض
لان الضعيف في انه راجع الى من سبق عليه القول (قوله لم يتناول عيسى وعزرا
والملائكة) يعني ان صدر الاية لم يتناول هذه الثلاثة لانهم كفلاء وكلمة ما لغير
العقلاء فلا يتناولها فلا تخصيص بدون تناول فان قيل شي الى ابن الزبير
وهو من الفضلاء يدل على تناول وكذا عدم رد النبي عليه السلام يدل عليه
فاجاب عن الاول بان ابن الزبير انما اوردته تحت المجاز في العقلاء او تغليب
غير العقلاء بناء على ان اكثر معبوداتهم الباطلة من غير ذوى العقول فغلب
جانب الكثرة لانه خص بقوله ان الذين سبق لهم منا الحسن متراخيا حيث
يكون هذا القول لبيان ان المجاز ليس بمراد في صدر الآية ولو على زعم البائل
لا تخصيص العام وقيل اما سؤال ابن الزبير كان بناء على ظنه ان ما ظاهر
فمن يعقل لكثرة استعماله فيه فجوابه حيث ان ظنه هذا باطل لانه ظاهر فيما
لا يعقل والجواب عن الثاني ان عدم رد النبي عليه السلام ممنوع لما روى انه
عليه السلام قال ما اجهلك بلفظ قومك اما علمت ان ما لا يعقل ومن لمن يعقل
ولو سلم سكوتهم فذلك لما عرف من تعنتهم ومجادلتهم بالباطل مع علمهم ان الكلام
لا يتناولهم فان قيل فعلى هذا فما موقع قوله تعالى ان الذين سبق لهم منا
الحسن قلنا انه بيان لتعنتهم ابتداء لانه تخصيص على ما صرح به في التقرير
(قوله اما التخصيص) لما ذكر ان التخصيص من انواع بيان التغير عندنا شرع
في بيان التخصيص نفسه (قوله لتناول الجمع ونحوه) مثل القوم والرهط
اذ ليس لهذه الالفاظ من الفاظ العموم افراد بل لها متناول (قوله لكثرة
لا يكون مغيرا مطلقا كما سبق) حيث قال محمد فان كلا عنها وان سميتا مخصصا

ان تعقيد المطلق نسخ فلا يضره التراخي
بل يلزمه والى رد الثاني بقوله (والاهل
لم يتناول ابن نوح عليه السلام) لان
المراد بالاهل الاهل اجماعا ولا شك ان من
لا يتبع الرسول لا يكون اهلا له هذا
المعنى لانه متناول له لكنه يخص
متراخيا بقوله انه ليس من اهلك فعلى
هذا يكون الاستثناء بقوله الامن سبق
عليه القول منقطعا (ولو سلم) ان الاهل
متناول لابن نوح يكون المراد به الاهل
قراية (فقد اخرج) الابن (بالاستثناء)
بقوله الامن سبق عليه القول لان
الاستثناء حيث يكون متصلا فيخرج
الابن به لبا التخصيص المتراخي وحيث
يكون معنى قوله تعالى انه ليس من اهلك
اي ليس من اهلك الذي لم يسبق
عليه القول فالإضافة للعهد والى رد
الثالث بقوله (وما) في قوله تعالى انكم
وما تعبدون (لم يتناول عيسى وعزرا
والملائكة) عليهم السلام حقيقة لان
ما لغير العقلاء وانما اوردته ابن الزبير
تحت المجاز او التغليب لانه خص بقوله
ان الذين سبق لهم منا الحسن الآية
(لانهم) يعني ابن نوح وعيسى
وعزرا والملائكة (خصوصا) تخصيضا
(متراخيا) حتى يلزم جواز تراخي
التخصيص فلزم تراخي المغير

لكنه لا يجعل العام ظنيا في الباقي مطلقا بل ان اقتضى خروج بعض معلوم
 يكون العام في الباقي قطعيا وان اقتضى خروج بعض مجهول يكون فيه ظنيا
 (قوله لا يسمى تخصيصا في اصطلاحنا) بل يسمى غاية وصفة وحالا وبدل
 البعض واحتز بقوله في اصطلاحنا عن اصطلاح الشافعية فان قصر العام على
 بعض ما يتناول مطلقا تخصيص عند الشافعية (قوله في النزول والورود)
 الاول في الآية والثاني في الحديث (قوله تأخر صفة مبنية) اي صفة تكون
 العقل مبنيا لاذات العقل (قوله ويجوز التخصيص بالعادة) وقد تقدم بيان
 هذا وما يكون بنقصان بعض الافراد وزيادته في بحث العام (قوله لا القياس)
 اختلف في انه هل يجوز تخصيص العام بالقياس او لا يجوز مثل ان يعم قوله تعالى
 خذ من اموالهم صدقة المديون وقبره فيخص المديون منه قياسا على الفقير قال
 ابو حنيفة واكثر اصحابه ومنهم ابن ابيان ان كان العام مخصوصا قبله جاز والافلا
 وقال الشافعي ومالك واحمد والاشعري وابو هاشم وابو الحسين وهو رواية عن
 ابي حنيفة رحمه الله يجوز مطلقا وقال ابن سريج يجوز ان كان القياس جليا
 كقياس تحريم الضرب على حرمة التأفيف وهو ماسميناء دلالة والافلا وقيل
 يجوز ذلك ان كان الاصل المقيس عليه مخرجا من العام بنص والافلا وقال
 ابو علي الجبائي لا يجوز مطلقا بل يقدم العام مطلقا جليا كان القياس او خفيا
 ومخصوصا كان العام او لا وقال القاضي وامام الحرمين بالوقوف وقال ابن الحاجب
 المختار جوازه ان ثبت عليه العلة بنص او اجمال او كان اصل القياس مخصوصا من
 العام وان لم يثبت احد هؤلاء الامور المذكورة يعتبر القرائن الموجبة للتفاوت
 والتساوي في آحاد الوقائع فان ظهر ترجيح خاص بالقياس عمل به في تخصيص العام
 به والا عمل بعموم الخبر ولا يتخصص بالقياس واستدل اصحابنا على مختارهم
 بوجهين احدهما ان المخرج بالقياس داخل تحت العام قطعيا والقياس بين عدم
 دخوله ظنا فلا يسمع بخلاف العام بعد التخصيص فالتخصص فان هذا العام ظني
 كالقياس ورتجح القياس لكونه مؤيدا بما يشاركه في بيان عدم دخوله بعض
 الافراد اعني التخصيص الاول فيجوز تخصيصه به يعني ان القياس المستنيط من
 التخصيص الاول يبين ان قدر ما تعدى اليه العلة لم يدخل تحت العام كما ان ذلك
 التخصيص يبين ان قدر ما يتناوله لم يدخل تحته فكان القياس مؤيدا به فرجح
 على العام الظني وقوله رحمه الله مؤيدا على صيغة اسم المفعول بيان لوجه ترجيح
 القياس على النص مع كونهما ظنيين حتى يخص ذلك النص به وثانيهما ان

(اما التخصيص فقصر العام على
 بعض متناوله) لم يقل بعض افراده
 ليتناول الجمع ونحوه (بكلام) خرج به
 القصر بالعقل والعادة ونحو ذلك فانه
 وان كان مسمى بالتخصيص في العرف
 لكنه لا يكون مغيرا مطلقا كما سبق
 في بحث العام والمقصود ههنا ترفيعة
 (مستقل) خرج به الاستثناء والشرط
 ونحوهما مما مر فان شئ منها لا يسمى
 تخصيصا في اصطلاحنا (موصول)
 للعام في النزول والورود (حقيقة)
 وهو ظاهر (او حكما للجهل بالتاريخ)
 فانه اذا جهل بحمل التخصيص على
 مقارنته للعام فخرج به الموصول المتراخي
 فانه نسخ (ويجوز التخصيص بالعقل)
 وضع المظهر موضع المضر لان المراد
 بالتخصيص همنا غير ما سبق على ما سبق
 وانما جاز به لخروج الواجب من نحو الله
 خالق كل شئ وهو على كل شئ قدير
 لا استحالة مخلوقيته ومقدوريته
 تعالى فان قيل البيان مؤخر والعقل
 ليس كذلك وايضا لوجاز التخصيص
 به لجاز النسخ ايضا وهو محال بالاجماع
 قلنا الواجب تأخر صفة مبنية لاذاته
 والغرض في بين التخصيص والنسخ
 ظاهر لان النسخ سواء بين امد الحكم
 اورفعه محجوب عن نظر العقل
 بخلاف خروج البعض عن الخطاب

(و) يجوز تخصيص (بالعادة) يعني ان العادة اذا اخصت بتناول نوع من انواع تناولات اللفظ العام تخصصه به استحسانا نحو ان يخلف لا بأكل رأسا يقع على المتعارف الذي يتباع في السوق ويكس في التانير وقبل لا تخصصه وهو القياس لانه الحقيقة اللغوية لنا ان الكلام للفهام فالمطلوب به ما يسبق الى الافهام وذا هو المتعارف قطعاً فيصرف اليه الكلام (و) يجوز ايضا (بشخصان بعض الافراد) فيكون اللفظ اولي بالبعض الآخر نحو كل مملوك كذا لا يقع على المكاتب (او زيادته) كالفأ كهيئة لا يقع على العنب (لا القياس) يعني لا يجوز تخصيص العام ابتداء بالقياس اما لان المخرج بالقياس داخل تحت العام قطعاً والقياس يبين عدم دخوله ظناً فلا يسمع بخلاف العام بهذا التخصيص فانه ايضا ظني والقياس مؤيد بما شاركه في بيان عدم دخول بعض الافراد واما لان التخصيص وان كان بياناً من وجه معارض من وجه آخر كما صرحوا به والقياس لكونه ظنيا لا يعارض النص ولو بوجه (و) لا (الاجماع) لان زمان الاجماع متأخر ولا تخصيص مع التراخي وان وقع ذلك صورة فاما هو بنص مجهول التاريخ محمول على المقارنة حقيقة

التخصص وان كان بياناً من وجه فهو معارض من وجه آخر والقياس لكونه ظنيا لا يعارض النص ولو بوجه وقد يستدل عليه بوجه ثالث وهو ان الاصل الذي يستند اليه القياس لا يصلح مبنياً لهذا العام اى الذي لم يخص استثناء لعدم تناوله شيئاً من افراد اذ الفرض ان هذا العام لم يخص قبل القياس فكذا القياس المستنبط من هذا الاصل لا يصلح مبنياً لذلك العام ايضا فلو اعتبر لا يكون الامعاض والقياس لا يصلح معارضا للنص واعتراض عليه بان عدم صلوح الاصل للبيان انما هو باعتبار عدم تناوله لشيء من افراد العام والكلام في القياس المتناول له والالم يتصور كونه مخصصاً فعدم صلوح الاصل للبيان لا يستلزم عدم صلوح القياس لذلك ورد بان عدم تناول الاصل يستلزم عدم تناول الفرع فكيف يصح ان يقال والكلام في القياس المتناول له واستدل الشافعي ومن معه بان العام ظني مثل القياس فيجوز التخصيص به وجوابه منع كونه ظنياً على ما مر بهانه واستدل الجبائي بانه لو قدم القياس على عموم الخبر لم يقدم الاضعف على الاقوى والجواب منع بطلان تقديم الاضعف على الاقوى وانما يبطل ذلك انه لو كان الاقوى مخصصاً بالكلية وهذا ليس كذلك بل انما قدم القياس جماعاً بين الدليلين وعمل بهما لا لا بطلان العام بالكلية واستدل ابن الحاجب على الشق الاول من مختاره بان عليه العلة اذا كانت ثابتة بنص اجماع او كان الاصل مخصصاً من العام كان القياس كالنص الخاص فيخص العموم جماعاً بين الدليلين بخلاف ما اذا لم يتحقق شيء منهما فان القياس وان ترجح لكونه خاصاً على العام دلالة لكن احتمال ان لا تكون العلة المستنبطة والمختلف فيها علة فجاز ان يرجح العام عليه من هذا الوجه والجواب عنه اننا لانسلم رجحان القياس على العام دلالة لكونه خاصاً لان القياس الذي ثبت به الظن كالعام والخاص انما يكون اقوى دلالة اذا كان كصا واستدل على الشق الثاني من مختاره بان العلة اذا كانت مستنبطة لا تخصص العام لان المستنبطة اما ان تكون راجحة على العام فيما ريد تخصيصه او موجه او مساوية والمرجوح هو المساوية لا تخصيصه لاننا لم نرجح الرجوح او احد المتساويين من غير مرجح والراجحة تخصص فيكون القياس حينئذ مخصصاً على تقدير واحد وغير مخصص على التقديرين ووقوع احتمال واحد من اثنين اقرب من وقوع واحد معين (قوله) وان وقع ذلك صورة) اشارة الى رد ما يقال ان الاجماع يخص آية التخصيص بالاجماع فان حد العبد في الضد نصف حد الاحرار ووجه الى ان ذلك

التخصيص ثابت بقوله تعالى فلعنهم نصف ما على المحصنات من العذاب
 لا بالاجماع وذلك لان التخصيف فيه معلل بنقصان النعمة في حق الارقاء وهو
 موجود ههنا فنصف فحمل قولهم الاجماع خصص هذه الآية على معنى ان
 الاجماع يضمن وجود التخصيص الذي جهل تاريخه وحل على المقارنة الحقيقية
 لجهل تاريخه وهذا كما قالوا لو عمل اهل الاجماع على خلاف نص فانه لا يكون
 اجماعهم ناسخا لذلك النص بل الناسخ هو الدليل الذي تضمنه الاجماع لان النسخ
 لا يكون بغير خطاب الشرع والاجماع ليس بخطاب الشرع وان امكن ان يكون
 دليلا عليه (قوله ويجوز التخصيص بالكتاب) اختلفوا في جواز تخصيص
 الكتاب بالكتاب فذهب من منعه على ما اشار اليه بقوله خلافا للبعض والجمهور على
 جوازه ثم اختلف المجوزون في كيفية الجواز انه مطلق او مقيد فقال ابو حنيفة
 واصحابه والقاضي ابو بكر وامام الحرمين يجوز مقيدا اعني اذا علم تأخر الخاص
 اذ لو علم تقدمه لنسخه العام ولو جهل التاريخ يحمل على المقارنة فيثبت حكم
 التعارض بينهما في ذلك القدر فتساقطا الا ان ابو حنيفة واصحابه قالوا انما يخصه
 اذا اتصل الخاص بالتأخر بالعام اذ لو تراخي كان ناسخا له لا يخصه فبقى العام
 قطعيا حتى لم يجز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد خلافا للقاضي والامام
 فانهما قالوا الخاص المتأخر يخصه اتصل به او لم يتصل وقال الشافعي ومالك
 يجوز تخصيصه به مطلقا تقدم او تأخر علم التاريخ او جهل واختاره ابن الحاجب
 فقوله لكنه استدراك من قوله يجوز التخصيص بالكتاب له يعني انهم اتفقوا
 في جواز تخصيص الكتاب بالكتاب ثم اختلفوا على ثلاث فريقي فقال القاضي
 وامام الحرمين كذا وقال ابو حنيفة واصحابه كذا وقال الشافعي ومالك كذا
 استدلل المانعون بأربعة اوجه الاول ان العام المتأخر بمنزلة التخصيص على الافراد
 واحدا بعد واحد فاذا قال اقتل زيدا المشرك ثم قال لا تقتل المشركين فكاه قال
 لا تقتل زيدا المشرك ولا خالدا المشرك ولا عمر المشرك ولا شك ان هذا ناسخ لقوله
 اقتل زيدا المشرك فكذا ما هو بمنزلة فلا يكون تخصيصا وكذا الحال في كتاب الله
 تعالى وهذا الوجه دليل على نفي تخصيص الكتاب بالكتاب لا مطلقا بل
 فيما اذا كان العام مؤخرا اجب عنه بان قوله لا تقتل المشركين يحتمل التخصيص
 بخلاف صورة التخصيص على الآحاد واذا احتمل النسخ والتخصيص فالجمل على
 التخصيص اولى لانه اكثر وقوعا ولا رفع فيه للحكم كما لو تأخر الخاص وفيه نظر
 لان قوله لا تقتل المشركين يحتمل التخصيص بالتقدم او غيره والاول ممنوع

(و) يجوز التخصيص (بالكتاب له)
 اي الكتاب خلافا للبعض لكنه عند
 القاضي ابى بكر وامام الحرمين اذا علم
 تأخر الخاص اذ لو علم تقدمه بنسخه
 العام ولو جهل التاريخ يحمل
 على المقارنة فيثبت حكم التعارض
 بينهما في ذلك القدر وكذا عندنا لكن
 اذا اتصل الخاص بالتأخر بالعام
 كان ناسخا وبقي العام في الباقي قطعيا
 فلم يجز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد

والثاني لا يفيد سوى الفرق بين الصورتين وذلك باطل لعدم الحاصل بينهما
 في ذلك ولا نالنا ان نسخ رفع بل لبيان انتهاء الحكم على ما تقدم الثاني وهو
 دليلهم على نفي تخصيص الكتاب بالكتاب مطلقا ان القول بذلك على خلاف
 قوله تعالى لتيين للناس فانه يدل على ان الرسول عليه السلام هو المتيين لكل
 القرآن فلو جاز ذلك كان المتيين غيره فلا يكون الرسول عليه السلام مينا واجب
 او لا يمنع باننا لنسلم ان الآية تدل على ان الرسول ميين لكل القرآن فلا ينافي ان
 يكون غيره مينا البعض وفيه احتمال للدليلين فكان اولى ولو سلم انه ميين لكل
 القرآن لكنه قديمته بالكتاب وقديمته بالسنة فكونه مينا لا ينافي في كون
 الكتاب مينا ايضا لان البيان كما يجوز نسبه الى الكتاب الذي بين به للرسول
 جاز نسبه الى الرسول ايضا لثابتا بالمعارضة بان نقول ان قوله تعالى ونزلنا عليك
 الكتاب تبيان لكل شيء يدل على ان القرآن ميين لكل شيء والكتاب شيء فيكون
 مينا له واذا كان الكتاب مينا للكتاب لا يكون الرسول مينا له للاستغناء عنه
 او لا يلزم تحصيل الحاصل ودفعت المعارضة بان القدر المتيين من الكتاب شيء
 فلا بد وان يكون مينا بالكتاب وقد يكون مينا بنفسه لا يحتاج الى بيان
 فكان متروكة الظاهر فلا يخرج به الثالث انه لو جاز تخصيص عام الكتاب بخاصه
 لزم ان يكون متاخر عن العام لانه بيان والبيان يستدعي تأخير المتيين والملزوم
 حقا بالاتفاق فاللزام منه فلا يجوز ان يكون العام متاخر عن الخاص المتخصص
 وهذا الوجه دليل على نفي تخصيص الكتاب بما قدم عليه من الكتاب لا مطلقا
 واجب عنه من طرف من جوزه مطلقا يمنع استثناء البيان تأخر المتيين ورد
 بان التخصص لبيان ان بعض ما يصلح ان يتناوله العام ليس براه والاشياء
 ذلك تقدم العام على المتخصص لا يمنعه الامعاء مكبر الرابع ان العام المتأخر
 احدث من الخاص المتقدم والاختصاص بالحدث واجب لقول ابن عباس رضي
 الله عنه كما تأخذ بالاحداث فالاحداث واجب باننا نحمل العام الاحداث
 الذي يجب الاخذ به على غير المتخصص جعلا بين الأدلة فان الدليل المتقدم
 يقتضي تقديم الخاص المتقدم على العام المتأخر وهذا الدليل يقتضي
 عكس ذلك فيجعل على غير المتخصص جعلا بينهما واستدل على ما اخاره ان
 الحاجب بوجهين أحدهما الوقوع فانه دليل الجواز لا محالة وهو في قوله تعالى
 واولات الاحمال اجلهن ان بعضن حملهن فانه مخصص لقوله تعالى واللات
 أشعرون منكم ويدرون ازواجنا بعضن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا مع تأخر العام

واجب بان لا نسلم ان اولات الاحال خاص بل هو عام ايضا لعمومه في المطلقة
 وغيرها ولو سلم انه خاص لكن لا نسلم ان قوله والذين يتوفون منكم الآية متأخر
 لما روي ان ابن مسعود قال من شاء باعته ان سورة النساء القصص نزلت بعد
 التي في سورة البقرة الثاني ان دلالة العام على ما يدل عليه الخاص ليست
 مقطوعا بها لكونه غير نص فيه بخلاف دلالة الخاص فانها مقطوع بها لكونه
 نصا والقاطع لا يبطل بالمتحمل واجب عنه بان دلالة اللفاظ غير قطعية
 عندهم لجواز الخلف عنها فكان ثنا قضا وبان العام كالخاص في كونه قطعيا
 في الدلالة عند الخفية فلا يصح الاحتجاج به عليهم واستدل ابو حنيفة واصحابه
 على نفي كون المخصص مقدا على العام المخصص بما استدل به المانعون من الوجه
 الاول والثاني وعلى كونه متصلا بالعام بما تقدم من ان المخصص من اقسام
 بيان التغير فلا يجوز تراخي (قوله ويجوز التخصيص بالكتاب للسنة) خلافا
 لبعض ولم يذكره حذرا من التطويل استدل المجوزون بوجهين احدهما قوله
 تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء والسنة من جملة الاشياء فتدخل تحته
 وفيه نظرا لتقدم انما من انه متروك الظاهر فلا يخرج به الثاني ان القرآن الخاص
 قاطع متا ودلالة العام من السنة محتمل من حيث الدلالة فيكون الكتاب
 مخصصا والزم ابطال القطع بالمتحمل اذا فرض تعذرا لجمع بينهما ورد بما سألني
 في النسخ من ان نسخ الكتاب بالسنة جائز وفيه نظر للفرق بين النسخ والتخصيص
 واستدل المانعون بان السنة مينة لغبرها لقوله تعالى لتبين للناس فلو كان الكتاب
 مينا لهازم ان يكون مينا لمينه وهو باطل واجب بان السنة كلها ليست
 تحتاج الى البيان بل المحتاج اليه بعضها والكتاب كذلك فلا يجوز ان يبين
 بعض كل منهما بعض الاخر بحسب الاحتياج (قوله اما التخصيص بالسنة
 للكتاب) اعلم ان تخصيص عام الكتاب بالسنة المتواترة والمشهورة
 علم اتصال ذلك المخصص لعام الكتاب مؤخر عنه اوجبه التاريخ يجوز
 بالاتفاق لقوله تعالى لتبين للناس على ما تقدم واما بخبر الواحد فاختلف فيه
 فقال مالك والشافعي واجدانه يجوز مطلقا وابو حنيفة معهم في جواز
 على ما نقله ابن الحاجب والشارح المحقق لكن خطأ هذا النقل عنه الشيخ
 اكمل الدين وقال وانما المنقول عن ابى حنيفة قول ابن ابيان ان خص
 الكتاب بدليل قطعي جازوا فلا وقال الكرخي ان خص بمفصل جازوا فلا وقال
 بعضهم لا يجوز مطلقا وتوقف القاضي ابو بكر واستدل المجوزون على الاطلاق

وعند الشافعي ومالك يخصصه
 الخاص تقدم او تأخر اوجبه التاريخ
 (و) يجوز التخصيص بالكتاب
 (للسنة) لقوله تعالى ونزلنا عليك
 الكتاب تبيانا لكل شيء والسنة من جملة
 الاشياء (و) يجوز التخصيص (بها)
 اى بالسنة (لهما) اى للكتاب والسنة
 اما التخصيص بالسنة للكتاب ففيما
 اذا كانت السنة متواترة او مشهورة وعلم
 اتصال المخصص لعام الكتاب
 اوجبه التاريخ لانه حينئذ يحصل
 على المقارنة اما اذا كانت خبر واحد
 فلا يعتبر لانه لا يعارض عام الكتاب
 واما اذا كانت متواترة او مشهورة وعلم
 تقدمها بنسخها العام وان علم تراخيها
 في نسخ العام في قدر ما تناوله

بأنه يوم يجوز لم يقع لان الوقوع يستلزم الجواز لكنه وقع فان قوله عليه السلام
لا تفتح المرأة على عمتها ولا خالتها خصص قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم
واجب بان العمت والخالات لم يدخلن بدلالة قوله وان يجمعوا بين الاثنين
فانه معمل بالافضاء الى قطيعة الرحم وهي موجودة اولان ذلك الحديث مشهور
تلقاه المصدر الاول بالقبول والزيادة بالشهور على الكتاب جائزة وهي نسخ عند
الحنفية وقوله عليه السلام لا يرث القاتل ولا الكافر من المسلم ولا المسلم من
الكافر خصص قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم الذكر مثل حظ الانثيين
واجب بان يوصيكم الله بخصوص بكتاب قطعي متصل وهو قوله تعالى آباؤكم
وابناؤكم لا يدرون ايهم اقرب لكم نفعا فانه يدل على ان الكميات الغنيم في الميراث
باعتبار النفع والكافر لانفع فيه فلا يكون داخلا وحينئذ يكون دليلا لعيسى
ابن ابيان ولا في حنيفة او بدليل متفصل وهو قوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين
على المؤمنين سبيلا والوارث سبيل فيكون متفيا وحينئذ يكون دليلا للكرخي
دون المجوز بن ابي مالك والشافعي واحدا واستدل المالكون بان عمر رضي الله عنه
رد خبر فاطمة بنت قيس انها كانت معتدة ولم يجعل النبي عليه السلام لها
الحق ولا السكينة لما كان حديثها مخصصا لقوله تعالى استكنوهن من حيث
سكنتم وقال كيف نترك كتاب ربنا يقول امرأه واجب بان عمر رضي الله عنه
ما رد خبرها لكونه مخصصا للكتابات بل ليردده في صدقها ولذلك قال لا يدري
أحمد فتاح كذبت ولا يلزم من عدم تخصيص الكتاب بخبر واحد لم يظن صدقه
عدم تخصيصه بخبر ظن صدقه (قوله واما التخصيص بالسنة للسنة) لا يورد
سنة خاصة وسنة عامة وتعذر الجمع بينهما فعند العراقيين ان تأخر العام ينسخ
الخاص وان تأخر الخاص ينسخ العام بقدره وان وردا معا خصص العام بالخاص
وان جهل التاريخ فالوقف وتوخر المحرم احتياطا وقال الشافعي وابوزيد وجمع
من الحنفية الخاص مبين للعام وقال بعضهم لا يجوز تخصيص السنة بالسنة
واستدل المجوزون بالوقوع فانه قوله عليه السلام ليس فيما دون خمسة اوسق
صدقة مخصص لقوله عليه السلام ما سقت السماء ففيه العشر (قوله اما الاول
فكالوصال في الصوم) اذا فعل الرسول عليه السلام فعلا مخالفا لعام كان ذلك
مخصصا له في حقه عليه السلام كما اذا قال الوصال حرام على كل مسلم واستقبله
القبلة لقضاء الحاجة حرام على كل مسلم او كشف العورة حرام على كل مسلم
وم وصل النبي عليه السلام صوم يوم واستقبل القبلة في قضاء الحاجة وكشف

واما التخصيص بالسنة للسنة
فكما لتخصيص بالكتاب للكتاب واعلم
ان السنة كما سيأتي ان شاء الله تعالى
تناول الحديث والفعل والتقرير وكما
يجوز التخصيص بالحديث يجوز بالفعل
والتقرير ايضا اما الاول فكالوصال
في الصوم بعد نهي الناس عنه

العورة فان ثبت وجوب اتباع الامة في ذلك الفعل بدليل خاص مثل ان يقول
 اتبعوني في الوصال والاستقبال لقضاء الحاجة اوفى كشف العورة كان ذلك
 نسخا للعام المتقدم لتأخره وان ثبت بعلم مثل قوله تعالى واتبعوه ففيه ثلاثة
 مذاهب الاول تخصيص دليل الاتباع للعام السابق فتنبى الحرمة على الامة
 في ذلك الفعل واختاره ابن الحاجب الثاني العمل بآية الاتباع الثالث الوقف
 واستدل الاول بان تخصيص دليل الاتباع اولى لكونه جماعيا بين الدليلين فان دليل
 الاتباع يتناول ذلك الفعل وغيره فاذا خص منه الفعل بقي معمولاه في الباقي
 واستدل الثاني بان الفعل اولى لانه خاص بالرسول للعام المتقدم شامل له ولافته
 والخاص اقوى والعمل بالاقوى اولى واجيب بان التعارض بين العام السابق
 للعام الذي هو دليل الاتباع بين الفعل للعام السابق ولتقتل ان يقول عام
 الاتباع اولى لتأنيده بالفعل (قوله واما الثاني فكعدم انكاره) اذا فعل واحد من
 المكلفين فعلا مخالفا للعام وعلم الرسول عليه السلام ذلك ولم يتكره كان تقريره
 مخصوصا للعام بالتسعة الى ذلك الفاعل لان سكوته عليه مع العلم به دليل الجواز
 فان تبين معنى يوجب جواز ذلك الفعل حل على ذلك الفاعل موافقه اى من
 وجد فيه ذلك المعنى المجوز لذلك الفعل اما بالقياس او بقوله عليه السلام حكمي
 على الواحد حكمي على الجماعة واجيب بان العمل بقوله عليه السلام حكمي على
 الواحد حكمي على الجماعة يقتضى الاطلاق تبين معنى يوجب جواز ذلك الفعل
 اولا وان لم يتبين معنى يوجب جوازه فالمختار انه لا يتعدى جوازه من الفاعل الى
 غيره لتعذر دليل التعدى اما القياس فلعدم المعنى الموجب للجواز واما الحديث
 فلا به يوجب بطلان العام بالكلية فالاولى ان يجمع بين الادلة بان يخص للعام
 فيحمل على غير الفاعل ويحمل التقرير على الفاعل فقط والحديث المذكور يحمل
 على الصورة التي تبين فيها المعنى الموجب للجواز للقطع بان الاحكام مختلفة
 اذ قد يجب الفعل او يحرم على الرجل دون المرأة وبالعكس وعلى الطاهر دون
 الخائض وعلى المقيم دون المسافر فلو كان الحكم على الواحد حكما على الجماعة لما كان
 كذلك فعلم ان قوله عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة مخصوص
 بما علم فيه عدم الفارق (قوله لفظ الاستثناء حقيقة اصطلاحية في النصل
 والمنقطع آه) قد اشتهر فيما بينهم ان الاستثناء حقيقة في النصل مجاز في المنقطع
 وقيل حقيقة فيهما اما بطريق الاشتراك المعنوي او الاشتراك اللفظي وقال
 الثقات اني هذا الخلاف في صيغ الاستثناء وادائه من الاونحوه واما لفظ الاستثناء

واما الثاني فكعدم انكاره فعلا رآه من
 المكلف مخالفا للعموم وهذا من اقسام
 بيان الضرورة (واما الاستثناء) لفظ
 الاستثناء حقيقة اصطلاحية في النصل
 والمنقطع بلا نزاع وان كان صيغ
 الاستثناء مجازات في المنقطع

حقيقة اصطلاحية في التصل والمنقطع ومجاز لغوي فيهما لانه في اللغة مشتق
 من الشيء يقال شيء من فلان اذا منعه عن الشيء في الصواب الذي هو متوجه
 اليه ثم اطلق في عرفهم على كل من التسمين ولصكن الظاهر من كلام الكشف
 والتوضيح ان هذا الخلاف في لفظ الاستثناء لا في الصيغ ثم قالوا ان الحق انه
 حقيقة في التصل مجاز في المنقطع لا لكونه حقيقة فيهما باحد الطريقين
 المذكورين لانه اظهر في التصل حتى لا يحمل على المنقطع الا عند تعذر التصل
 ولهذا اعدوا الجملة على التصل عن الظاهر وقالوا في قوله له صدى مائة درهم الاثواب
 وله على ابل الاشاة معناه الا فيمة ثوب او فيمة شاة وارثكوا الحذف والا ضمير مع
 كونه خلاف الظاهر ليصير الاستثناء متصلا ولو كان المنقطع ظاهرا لما ارتكوا
 الحذف والاضمار مع كونه خلاف الظاهر فدل هذا ان التصل اظهر من المنقطع
 فلا يكون مشتركا معنويا ولا لفظيا بينهما بل يكون حقيقة في احدهما مجازا
 في الآخر والتصل اولي بالحققة لكونه اظهر وانسب لمفهومة اللغوي اذ عرفت
 هذا قال الشارح رحمه الله لفظ الاستثناء حقيقة اصطلاحية في بعض من جدير به
 الى انه مجاز لغوي فيهما وان حجب مجازات في المنقطع ولم تعرض الى القول
 بكونها حقيقة فيه باحدى الطريقين المذكورين لاصراحة ولا اشارة لعدم
 الغائية اليه لضعفه (قوله ولذا) اي ولكون صيغ الاستثناء حقيقة في التصل
 مجازا في المنقطع قسم اول الى قسمين متصل ومنقطع وعرف كلا منهما بما يخصه
 من التعريف في ضمن تقسيم ولم يعرف اولا بتعريف واحد شامل لكل من
 القسمين على ما فعله بعضهم لعدم امكان الجمع بينهما في حل واحد ولما يمكن الجمع
 بينهما في حد واحد ان لو كان بينهما كلاما متواظفا وليس كذلك على ما عرفنا
 من انه ليس مشتركا معنويا بينهما لكن الظاهر من سوق كلامه والذي يقتضيه
 التقسيم المذكور هو الثاني يعرف بالتأمل (قوله ان منع آه) هذا شروع
 في تعريف التصل واعلم ان الكلام في تعريف الاستثناء شوقيف على فهمه
 مقدم وهو ان الاستثناء في المنقطع حقيقة او مجاز فذهب بعض الاصوليين الى
 انه حقيقة فيه كافي التصل فيكون مشتركا بينهما بالاشارة المعنوية على ما ذهب
 اليه البعض او بالاشارة اللفظية على ما ذهب اليه البعض الآخر وذهب اكثرهم
 الى انه مجاز فيه قال الشارح المحقق في شرح المختصر انه الحق ولذلك لم يحمل علماء
 الامصار على المنقطع الا عند تعذر التصل حتى لو امكن الجمل على التصل
 ولو تأويل في جانب المستثنى منه او في جانب المستثنى جملوا عليه لا على المنقطع

ولذا قسم الى قسمين فقيل (تصل ان
 منع) ذلك الاستثناء (بعض ما يتناوله
 صدر الكلام)

ولذا قالوا في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس معنه عند من
 يقول لم يكن ابليس من جنس الملائكة فسجد الملائكة ومن امر بالسجود الا ابليس
 وفي قوله له عندى مائة درهم الا ثوب بامعناه الا قيمة ثوب وارتكبو هذا التأويل
 لجعل الاستثناء متصلا مع ان التأويل خلاف الظاهر ولو كان المنقطع ظاهرا
 لما ارتكبه فعمل انه مجاز في المنقطع لاحقيقة فيه باحد الطريقتين المذكورتين اذ
 نسبة اللفظ الى معانيه الحقيقية سواء كان مشتركا معنويا بينهما او لفظيا متساوية
 لا متفاوتة بالاطهرية وايضا ان سبق الفهم الى المتصل بلا قرينة وتوقفه عليها
 في المنقطع دليل على كونه مجازا فيه فعلى القول بانه مشترك معنوي متواطىء
 يمكن حدهما بحد واحد باعتبار المعنى المشترك بينهما وهو ما دل على مخالفة بالا
 غير الصفة او احدى اخواتها واحتراز بقوله غير الصفة عن الاتي هي صفة وهي
 التي كانت تابعة للجمع متكررة غير محصورة نحو قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله
 لفسدنا وبقوله بالا او احدى اخواتها عن المخالفة بغيرها مثل قوله جاني القوم
 ولم يجي زيد وقام زيد لا عمرو وامشا لهما فانها ليست باستثناء وعلى القول
 بالاشتراك اللفظي او المجاز في المنقطع لا يمكن ان يجتمع في حد واحد لان
 احدهما يخرج من حيث المعنى والاخر ليس يخرج فيتعد رجعهما بحد واحد
 لاختلاف مفهوميهما حقيقة فلا يكون حدهما واحدا بل يجب حد كل واحد
 منهما باعتبار خصوصيتهما المتعارفة وعلى تقدير جمعهما في حد واحد اختلفوا
 في تعريفهما قيل المتصل اخراج بالا او باحدى اخواتها والمنقطع مادل على
 مخالفة بالا غير الصفة او احدى اخواتها من غير اخراج وقال ابن الحاجب المتصل
 لفظ خرج به شيء من شيء بالا او اخواتها المنقطع لفظ من الفلظ الاستثناء لم يرد به
 اخراج سواء كان من جنس الاول او من غير جنسه حتى لو قلت جاء القوم الا زيدا
 وزيد ليس من القوم كان منقطعاً وهو قريب من الاول وقال الغزالي المتصل قول
 ذو صيغ مخصوصة محصورة دال على ان المذكور به لم يرد بالقول الاول واعتراض
 على طرده وعكسه اما على طرده فقبل يرد عليه التخصيص بالشرط مثل اكرم
 الناس ان كانوا عالمين وبالوصف بالذي نحو الناس الذين كانوا عالمين وبالنفي
 الصريح نحو جاءني القوم ولم يجي زيد فانها كلها ذات صيغ مخصوصة محصورة
 دالة على ما ذكرتم واجيب عن التخصيص بالشرط والوصف بالذي انهما
 لا يخرجان المذكور بهما اعني العلماء في مثالنا بل غير المذكور وهو من عدا العلماء
 على ما لا يخفى وعن الثالث اعني بالنفي الصريح بان تفسير الالفاظ بالدلالة انما

يراد بها في التفسير الدلالة بحسب الوضع ولفظ لم يجرى زيد لم يوضع الا في الحي
عن زيد لانه لم يرد زيد من الكلام وانما يلزم ذلك من ذكره بعد الاثبات لزوما عقليا
ان كان القائل ممن لا يناقض نفسه لازوما وضعا الا يرى انك تقول لم يجرى القوم
ولم يجرى زيد ولا دلالة على مخالفة اصلا وذلك بخلاف جاء القوم الازيدا فانه
لم يوضع الا لذلك واما على عكسه فقليل يرد عليه جاء القوم الازيدا فانه استثناء
ولا يصدق انه ذو صيغة بل ذو صيغة واحدة واجيب بانه قد دفع بظهور الراد وهو
ان جنس الاستثناء ذو صيغ وكل استثناء ذو صيغة من الصيغ وعرفه المصنف
بما عرفه صاحب التوضيح وعدل عن الخروج الواقع في عبارة المشايخ الى
الدخول لما ذكره من الوجه وقدم التوصل على المنقطع ولم يعكس على ما وقع
في عبارة بعضهم لكونه اصلا في الباب ولانه هو الغير لا المنقطع وهو في صدد بيان
التغير (قوله احتراز عن الاستثناء المستغرق) قيل لانه حينئذ كان رجوعا
لاستثناء ورده بانه ليس بصحيح لان استثناء الكل فيما يصح الرجوع عنه باطل
ايضا مثل ان يقول اوصيت لقائل بثلث مالي الاثلاث مالي كان الاستثناء باطلا
والصحيح انه انما لا يجوز الاستثناء المستغرق لان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثبوت
وفي استثناء الكل لا يتوهم بقاء شيء يجعل الكلام عبارة عنه وهذا بخلافه
وانما الخلاف في الاستثناء المساوي والاكثر على ما سبأني (قوله قلنا القياس)
لا يخفى ان هذا الجواب ليس كما ينبغي بعد قوله وبطرح قيمة المستثنى من المستثنى منه
لانه بعد تقدير القيمة يكون الاستثناء متصلا في القياس ايضا على ما تقدم
وانما الخلاف بينه وبينهما بدون تقدير القيمة (قوله تكلم بالباقي بعد الثبوت) لما
عرفت المستثنى التوصل شرع في بيان كيفية عمله فاختلفوا فيه على ثلاثة اقوال
الاول ان يراد بعشرة مثلا في نحو قوله له على عشرة الاثلاثة السبعة مجازا ويكون
الاثلاثة قرينة لها مينة لها فصار كانه قال ليس له على ثلاثة من العشرة فيكون
كالخصيص بالمستقل في ان كلا منهما بين ان الحكم المتكسر في صدر
الكلام وارد على بعض الافراد والحكم في البعض الآخر مخالف للحكم
في البعض الاول ولا فرق بينهما على هذا المذهب في اثبات كل منهما حكما
مخالفا لحكم الصدر نفي او اثباتا بحسب المنطوق الا في ان الاستثناء غير مستقل
والخصيص كلام مستقل وهذا المذهب هو ما قال مشايخنا ان الاستثناء عند
الشافعي يمنع الحكم بطريق المعارضة مثل دليل الخصوص وذلك لان مشايخنا
ذكروا ان الاستثناء يعمل عندنا بطريق البيان اي الدلالة على ان البعض

احتراز عن الاستثناء المستغرق
(عن دخوله) اي دخول ذلك البعض
والجار متعلق بمنع (في حكمه) اي
حكم صدر الكلام وانما قال ان منع
ولم يقل ان اخرج كما في عبارة القوم لانه
ان اراد الاخراج عن الحكم فالبعض
غير داخل فيه حتى يخرج وان اراد
الاخراج عن تناول اللفظ اياه وافهمه
من اللفظ فلا اخراج لان تناول باقي
بعد وان اراد بالاخراج المنع
عن الدخول فالتصريح به اولى والباء
في (بالا واخواتها) متعلق بمنع وهو
احتراز عن سائر انواع قصر العام
على بعض ما يتناول من الشرط والصفة
والغاية ونحو ذلك فان قيل استثناء
الكليل والموزون والمعدود من الدراهم
مثلا صحيح عند ابن حنيفة وابن
يوسف وبطرح قيمة المستثنى
من المستثنى منه ولم يتناول الصدر
الخارج قلنا القياس ان لا يصح لكنهما
استحسنوا وقالوا المقدرات جنس واحد
معنى وان كانت اجناسا صورة لانها
ثبتت في الذمة بمنها والعدديات التي
لا تتفاوت كالمقدرات في ذلك (وهو)
اي الاستثناء (تكلم بالباقي بعد الثبوت)

غير ثابت من الاصل حتى كانه قال على سبعة ولم يتعلق التكلم بالعشرة في حق لزوم الثلاثة فالاستثناء تصرف في الكلام بحمله عبارة عما وراء المستثنى وعند الشافعي بطريق المعارضة بمعنى ان اول الكلام ايقاع الكل ليكنه لا يقع لوجود المعارض وهو الاستثناء الدال على النقيض عن البعض حتى كانه قال الثلاثة فانها ليست على فلا يلزمه الثلاثة للدليل المعارض لاول الكلام فيكون الاستثناء تصرفا في الحكم فاجاب مشايخنا عن هذا بان الكلام قد يسقط حكمه بطريق المعارضة بعد ما انعقد في نفسه كافي التخصيص وقد لا يتعقد بحكم كافي طلاق الصبي والمجنون الا ان الحاق الاستثناء بالثاني اولى لانه لو انعقد الكلام في نفسه مع انه لا يوجب العشرة عليه بل السبعة فقط لزم اثبات ما ليس من محتملات اللفظ اذ السبعة لا تصلح مسمى للفظ العشرة لاحقيقة وهو ظاهر ولا يحجاز لان اسم العدد نص في مدلوله لا يحمل على غيره واوسم فالحجاز خلاف الاصل فيكون مرجوحا فدل جوابهم هذا على ان مراد الشافعية بكونه بطريق المعارضة هو ان المستثنى منه عبارة عن القدر الباقي مجازا والاستثناء قرينة عليه على ما صرح به صاحب المقاصح والتوضيح وهو على المذهب الاول الثاني ان براد بعشرة في المثال المذكور مثلا معناها الحقيقي اعني عشرة افراد ثم اخرج ثلاثة قبل الحكم ثم حكم على الباقي من الثلاثة وهو السبعة فتناولت العشرة قبل الحكم السبعة والثلاثة معا ثم اخرج منها الثلاثة ثم حكم على السبعة فصار الحكم على العشرة المخرجة منها الثلاثة واما اذا اريد بالعشرة عشرة افراد وحكم عليها ثم اخرج ثلاثة بعد الحكم فلم يذهب اليه احد لانه تناقض وانكار بعد الاقرار والثالث ان يطلق مجموع عشرة الاثلاثة على السبعة بطريق الحقيقة فصار مجموع المذاهب في كيفية عمل الاستثناء ثلاثة يتدفع بكل منها ما يبادر الى الذهن من التناقض بحسب الظاهر من ملاحظة الاخراج بعد الحكم فعلى المذهب الاول يكون الاستثناء اثباتا ونفيا بالتطوق ان يكون المستثنى والمستثنى منه جليين احديهما مثبتة والاخرى منفية والاثبات والنفي يكونان بطريق التطوق لا المفهوم وعلى المذهب الثاني والثالث يكون الاستثناء تكلما بالباقي بعد اثباتا ما على المذهب الثاني فلان اخراج الثلاثة قبل الحكم من افراد العشرة ثم حكم على السبعة فالتكلم في حق الحكم يكون بالسبعة بمعنى ان الحكم يكون على السبعة فقط لا على الثلاثة لا بالنفي ولا بالاثبات واما على المذهب الثالث فلان عشرة الاثلاثة موضوع للسبعة على هذا المذهب فيكون تكلما بالسبعة ايضا

بالمعنى المذكور الآن بينهما قرنا من جهة اخرى وهو ان على المذهب الثالث
 المستثنى منه اذا كان عدليا كقوله له على عشرة الاثلاث فهو كقوله له على سبعة
 فيكون الاستثناء في دلالة على كون الحكم في المستثنى مخالفا لصدور
 كالتخصيص بالعلم وان كان غير عدلي كجاء في القوم الاثلاث فهو كقوله جاءني من
 القوم غير زيد فيكون في دلالة على كون الحكم في المستثنى مخالفا لحكم الصدر
 كما التخصيص بالوصف فان قوله غير زيد بصفة وعلى التقديرين لادلالة
 في الاستثناء على نفي الحكم الخارجي في المستثنى عندئذ على المذهب الثاني يكون
 الاستثناء أكد في دلالة على كون الحكم في المستثنى مخالفا لحكم الصدر من
 التخصيص بالعلم او الوصف لان ذكر المجموع او اثم اخراج البعض ثم الاستناد الى
 الباقي يشير الى ان حكم المستثنى خلاف حكم الصدر بخلاف نحو جاءني غير زيد
 اذ لا إشارة فيه الى ذلك الخلاف فيكون دلالة الاستثناء على هذا المذهب على
 الحكم المخالف في المستثنى إشارة لا منطوقا كما في المذهب الاول ولا يفهم ما على
 ما زعم البعض واعلم ان الاستثناء في كل من المذهب الثاني والثالث وان دل على
 مخالفة الحكم الذهني في المستثنى لحكم الصدر لكنه لا على مخالفة الحكم الخارجي
 نفي او اثباتا كما دل في المذهب الاول الذي هو مذهب الشافعي فانه عنه يفهم
 الاثبات بعد النفي وبالعكس منطوقا على ما عرفت قال سيد الشيرازي منشأ
 هذا الاختلاف هل هو وضع اللفاظ للاغوار الذهنية في الامور الخارجية فذهب
 القاضية الى النفي والخفية الى الاولى ولما لم تصور واسطة بين النفي والاثبات
 في الامور الخارجية لم يلزم القول بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس وبوجه
 الخفية كما تدل واسطة بين الامور الذهنية والخارجية بالضرورة ولزم القول بان
 الاستثناء لا يفيد حكما في المستثنى نفي ولا اثباتا انتهى فوضحه ان الكلام هو
 كان خيرا او طليبا اذ على نسبة ذهنية حاصلة في ذهن المتكلم فاتفق مع الطرفين
 لما عرفت ان الالتقاط وضعت لاعلام ما في الضمير ثم ان كان الكلام خبرا يشعر
 بوقوع متعلق تلك النسبة الذهنية في الخارج وان كان طلبا فيصير بان المطلوب
 يحصل ما في الذهن في الخارج فالاستثناء يدل على ثبوت النسبة الذهنية
 في المستثنى منه ويشعر بوقوع متعلقها في الخارج ويدل ايضا على انتفاء تلك
 النسبة الذهنية عن المستثنى ولكنه لا يشعر بوقوع متعلق تلك النسبة الذهنية
 المنفية في الخارج كما اشعر في المستثنى فكان الاستثناء لا يدل على مخالفة
 المستثنى والمستثنى منه في النسبة الخارجية اذ لا دلالة له في المستثنى على الحكم

الخارجي اصلا لا نفيا ولا اثباتا وانما يدل على مخالفة النسبة الذهبية فقط فصار
المستثنى عند الخفية مسكوتا عنه في حق النسبة الخارجية فثبت الوساطة
بالنسبة الخارجية اليها بخلاف الشافعية القائلة بان اللفاظ موضوعة
يازاء الامور الخارجية (قوله اي المستثنى) تفسير للتثنية فسر الكلام بالباء في
بعد الثنية باستخراج صوري وبيان معنوي واثار بالاستخراج الصوري الى
كون الاستثناء مغبرا وباليان المعنوي الى كونه بيانا واثار بالحكم الى انه
تصرف في الكلام على ما ذكرناه آنفا عن مشايخنا لا في الحكم على ما زعمه
الشافعية ومراعاة بالاستخراج ان يخرج بعض الكلام عن ان يكون موجبا
وجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى لانه يستخرج بعض حكم الجملة بعد
ثبوت كإزعمه الشافعي وهذا لانه بيان ولا يكون بيانا الا اذا جعل المستثنى غير
ثابت من الاصل كافي التخصيص (قوله والمراد تسعة وخمسة سنة) اي المراد
هكذا على كل من المذهب الثاني والثالث على ما ذكرناه (قوله وسقوط الحكم
بالمعارضة) اشارة الى رده مذهب الشافعي من ان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة
على ما ذكرناه وقوله ولو بوجه قيد للمعارضة لان التخصيص معارض من وجه
لا من كل وجه على ما صرحوا به وقوله حالي انشئي خبر السقوط ووجه الردان
اصحابا تمسكوا بقوله تعالى فثبت فيهم الف سنة الا خمسين عاما على كون الاستثناء
تكلما بالباقي بعد التثنية وقالوا في بيانه انه لو لم يكن تكلما بالباقي بعد الثنية بل نفيا
بعد الاثبات او بالعكس بطريق المعارضة على ما ذهب اليه الشافعي يلزم نفي حكم
الخبر الصادق بعد ثبوت اللازم باطل فاللزوم مثله اما بطلان اللازم فظاهر واما
للازمة فلان الله تعالى استثنى الخمسين من الالف في الاخبار عن يسوع عليه
السلام في قومه قبل الطوفان فلو لم يكن تكلما بالباقي لثبت حكم الالف بمجملته
ثم عارضه الاستثناء في الخمسين فيلزم كونه نافيا لحكم الخبر الصادق الذي اثبتته
اولا وهو تناقض فلم يصح سقوط الحكم بطريق المعارضة بالاستثناء في الاخبار
بل انما يكون في الايجاب لان الايجاب فعل حال والمنع بالمعارضة ايضا كذلك اي
يعمل في الحال فيعمل فيه بخلاف الخبر فان صحته بناء على وجود الخبر به في الزمان
الماضي والمنع بالمعارضة انما يكون في الحال وكذا في الاخبار عن امر في المستقبل
لا يتصور المنع بطريق المعارضة على ما اشار اليه بقوله لاسيما عن الماضي وذلك
لان الامر الاستقبالي ليس بموجود في الحال فيثبت ان جعل الاستثناء عاملا
بطريق المعارضة لا يستقيم في الاخبار اصلا لا في الماضي ولا في المستقبل وكذا

اي المستثنى يعني انه استخراج صوري
وبيان معنوي اذا المستثنى لم يرد اولا
نحو قوله تعالى فثبت فيهم الف سنة
الا خمسين عاما والمراد تسعة وخمسة
سنة وسقوط الحكم بالمعارضة
ولو بوجه حالي انشائي فلا يتصور
في الاخبار عن الخارج لاسيما
عن الماضي وفي العدد (كقوله تعالى
وما كان اؤمن ان يقتل مؤثما الا خطاء)

لا يستقيم في العدد لأن اسم العدد نفي خاص في مدلوله لا يحل أن ينفي غيره ويوجب
 وعلى تقدير جعله مجازاً فالحقيقة أولى منه ولا يصار إلى المجاز مع إمكان الحقيقة
 (قوله فعنه ليس له ذلك عندنا) أما على المذهب الثاني أبو علي المذهب الثالث
 على ما ذكرناه وعلى التقديرين يكون تكليماً بالباقي وهو المعد بعد النبا وهو
 الخطأ (قوله لا أن لذلك خطأ) وهذا لأن الاستثناء لا يثبت حكماً في المستثنى
 لا بالنفي ولا بالإثبات بل هو مسكوت عنه عندنا وأما دل على مخالفة الحكم
 الذهني في المستثنى لحكم المستثنى منه (قوله في المفرغ) والمستثنى منه المقدر
 في الآية المذكورة هو الحال الشامل للمعد والخطأ والاستثناء ثبت الحكم بنفي
 القتل في المعد وبنفي في حق الخطأ مسكوتاً عنه (قوله قلنا هو شاهد) قال
 في التوضيح هذه الآية الكريمة أقوى دليل على كونه تكليماً بالباقي بعد الشيا
 (قوله قال الشافعي) قد عرفت أن مذهب الشافعي في عمل الاستثناء هو المذهب
 الأول أعني أن يطلق عشرة مثلاً على سبعة مجازاً ويكون الثلاثة قريبة عليه
 وهو المراد بما نقل عنهم أنه يعمل بطريق المعارضة وانضموا عليه بوجوه الأول
 دلالة الإجماع بما أنه ان قولنا لا إله إلا الله كلمة وضعت بالإجماع للتوحيد ولو من
 الدهري المنكر لوجود الصانع ولا يحصل ذلك أي التوحيد إلا بالإثبات بعد النفي
 كذا لو لا الإثبات بعد النفي كان المعنى غير الله ليس بالله وهو نفي الألوهية عن غير الله
 فحسب من غير إثبات الألوهية له قصد أو المقصود إثبات الألوهية قصداً فلا يجعل
 الاستثناء تكليماً بالنفي ما حصل هذا المقصود أصالة فدل هذا الإجماع على أنه
 إثبات من النفي وإنكأه كونه والثاني الإجماع على أنه نفي من الإثبات وإثبات من
 النفي وهذا يدل صراحة على أن حكم المستثنى يخالف لحكم الصدر فيكون
 معارضاً له لا على أنه مسكوت عنه والثالث أنه لو كان تكليماً بالباقي وكان المستثنى
 مسكوتاً عنه لم يعدم التكلم الموجود حقيقة وهو غير معقول بل هو إنكار
 الحقائق الموجودة بخلاف وجود التكلم مع عدم حكمه بناء على ما نفع فانه شائع
 ومن قبض كالعام الذي خص منه البعض بمنع حكمه في المقدر المخصوص
 فثبتت التكلم بالكل وينعقد الكلام في نفسه إلا أنه يمتنع الحكم في المقدر
 المستثنى لوجود المعارضة وهو الاستثناء وهذا تقرير الحجج على وفق ما ذكره القوم
 احتجاجاً بها على أن عمل الاستثناء بطريق المعارضة وأنه من النفي إثبات
 وبالعكس وبدل ابضاعاً على بطلان المذهبين الآخرين في تعيين الأول إذ لا يفتقر
 على المذهبين الآخرين حكماً أحدهما نفي والآخر إثبات بل حكم واحد

فعنه ليس له ذلك عندنا لا أن له ذلك خطأ
 لحرمته بناء على ترك الزوى ولذا وجبت
 الكفارة والشافعي رحمه الله حمله على
 المنقطع قلنا لا نسلم صحته في المفرغ
 ولو سلم فالأصل المتصل ولا مقتضي
 المعدول عنه فان قيل المثال الجزئي
 لا يثبت القاعدة الكلية قلنا هو شاهد
 لا مثال (قال الشافعي رحمه الله)
 الاستثناء (من النفي إثبات وبالعكس
 بكلمة التوحيد) فان الإجماع
 قد انقصد على أن لا إله إلا الله يفيد
 التوحيد ولو كان من الدهري
 ولا يحصل ذلك إلا بالإثبات بعد النفي
 إذ لا توحيد في نفي اله سواء تعالى
 إذا لم يحكم بشئونه (وللاجماع عليه)
 أي على أنه من النفي إثبات وبالعكس
 قلنا في الجواب عن الأول أفادة كلمة
 التوحيد الإثبات بعد النفي (بالعرف
 الشرعي) لا الوضع اللغوي الذي كلامنا
 فيه وبه يدفع ما يقال أن المقدر فيها
 أن كان الموجود لم يلزم عدم إمكان اله
 غيره وإن كان الممكن لم يلزم منه
 وجود ذات الله تعالى بل أمكانه إذ يلزم
 صرفاً وإن لم يلزم لغو

فقط على ما تقدم فاجاب المصنف عن الاول بان افادة كلمة التوحيد الاثبات بعد
 النفي اتماما هو بالعرف الشرعي لا الوضع اللغوي الذي كلاً ما فيه فيجوز ان يكون
 تكليفاً بالباقي بعد اثباتا بحسب اللغة واثباتا بعد النفي بحسب الوضع الشرعي
 وفيه نظر لاستلزامه ان لا يفيد التوحيد عند منكر الشرعي وهو الدهري وقد
 قال الخصم انه يفيد التوحيد ولو من الدهري فلا يصلح هذا بجوابه فالاول
 في الجواب ما اجاب به صاحب التوضيح من ان معظم الكفار كانوا اشركوا
 وفي عقولهم وجود الاله ثابت فسيق هذه الكلمة لني الغير ثم يلزم منه وجوده
 تعالى بطريق الاشارة على المذهب الثاني وهو ان الاستثناء اخراج قبل الحكم
 ثم حكم على الباقي ووجه الاشارة على هذا المذهب ذكرناه من قبل او بطريق
 الضرورة على المذهب الاخير وهو ان العشرة الثلاثة موضوع للسبعة بيانها ان
 وجود الاله لما كان ثابتاً في عقولهم يلزم من نفي غيره وجوده تعالى ضرورة لان
 تقديره على هذا المذهب لا اله غير الله موجود فيكون كالتخصيص بالوصف وليس
 دال على نفي على نفي الحكم عماء عندنا فلا دلالة للكلام على وجوده تعالى منطوقاً
 ومفهوماً بل ثبت ضرورة فان قيل لزوم وجوده تعالى بطريق الاشارة اعتراف
 للمذهب الخصم فانه لا بدعي انه يفيد الاثبات بطريق العبارة بمعنى ان يكون
 السوق لاجله بل يدعي انه مدلول اللفظ ولزوم وجوده بطريق الضرورة على
 الوجه المذكور يقتضي ان لا يصبر الدهري الثاني لوجود المصانع تعالى مؤمناً
 بهذه الكلمة وهو خلاف الاتفاق وما قال آتفانه يفيد التوحيد ولو من الدهري
 قلنا لانسلم انه اعتراف لمذهب الخصم لانه يدعي انه يفيد الاثبات بطريق العبارة
 لان مذهبه هو المذهب الاول على ما ذكرناه وهو يجعل الاثبات جزءاً من الكلام
 والجزء مسوق له في الجملة فيكون عبارة ومنطوقاً على ما تقدم ولو سلم انه لا يدعي
 العبارة ولكن محل الخلاف هو اطراد هذا الحكم اعني كون الاستثناء من النفي
 اثباتاً وثبوت بطريق الاشارة ليس بطرد بل في هذا الصورة فقط اذا اشارة في نحو
 لا صلاة الا بطهور الى اثبات الصلاة بطهور والجواب عن الثاني ان الامر مني
 على الاعمال الاغلب وانما حكمه باسلامه عملاً بظاهر قوله عليه السلام امرت ان
 اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله (قوله وقلنا في الجواب عن الثاني) يعني
 ان مراد اهل الاجماع بقولهم الاستثناء من النفي اثبات مجاز بان يراد بالاثبات
 عدم النفي الذي في الصدر بطريق اطلاق الاخص على الاعمال والمزوم على اللازم
 لان انتفاء حكم الصدر لازم للحكم بخلاف حكم الصدر وكذا مرادهم بالنفي

(و) قلنا في الجواب عن الثاني
 (مرادهم) اي مراد اهل الاجماع
 بالاثبات في قولهم الاستثناء من النفي
 اثبات (عدم النفي وبالعكس) اي
 مرادهم بالنفي في قولهم الاستثناء
 من الاثبات نفي عدم الاثبات اطلاقاً
 للخاص على العام (ولو سلم) ان المراد
 بالاثبات والنفي حقيقة (فعارض)
 ذلك الاجماع (مثله) اي باجماع آخر
 من اهل اللغة على انه تكلم بالباقي بعد
 اثباتا فتوفيق بينهما انه تكلم بالباقي
 بوضعه ونفي واثبات باشارته بحسب
 خصوصية المقام لعدم ذكرهما قصداً
 بل لازماً عن كونه كالغاية المنتهية
 للوجود بالعدم وبالعكس لكن
 في ذلك المقام لا مطلقاً وبه يندفع
 ان الاشارة فوق المفهوم فكيف
 يصح انكاره ثم الاعتراف بها

في قولهم من الاثبات نفي عدم الاثبات الذي في الصدر بالطريقين المذكورين
ولو سلم ان المراد بالاثبات والنفي حقيقة في الموضوعين لكن اجماعهم هذا معارض
باجماع آخر مثله وهو اجماعهم على انه تكلم بالباقي بعد الشيء فاجتمع الى
التوفيق بينهما فحملوا هذا الاجماع على انه تكلم بالباقي بعد الشيء بحسب
وضعه القوي والاجماع الاول على انه اثبات ونفي بحسب اشارته على ما ذهب
اليه فخر الاسلام حيث قال فقول الاستثناء تكليفا بالباقي بحقيقته وصيغته
وجعل للايجاب والنفي باشارته وبيان اشارته ان الاستثناء بمنزلة الغاية
المستثنى منه الا برى ان المستثنى منه ينتهي بالمستثنى لان الاستثناء اما ان يدخل
على نفي الواثبات والاثبات ينتهي بالعدم والعدم ينتهي بالوجود لان كل واحد
منهما مطلق للآخر واذا كان الوجود غاية للكلام الاول المتني والعدم غاية
للكلام الاول المثبت لم يكن يضمن اثبات الغاية البتة لنهاي الاول فكان
الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس ولكن هذا اى كونه للاثبات والنفي باشارته
وانما هو بحسب المقام لا مطلقا كما قالوا في كلمة التوحيد فان مقام التوحيد مشير
الى الاثبات بعد النفي هذا اقول هذا لا يصلح توفيقا بين الاجماعين لان الاجماع
على انه اثبات بعد النفي مطرد في جميع الصور عندهم على ما هو محل النزاع وثبوته
بطريق الاشارة في بعض المقام لا يثبت الاطراد فكيف يصلح مجال لهذا الاجماع
على ان كونه بطريق الاشارة يتنوع بل دلالاته على الاثبات بعد النفي وبالعكس
بطريق المنطوق على ما صرح به في التوضيح وقد ذكرناه ايضا وقوله
اى يكون الاشارة في بعض المقام لا مطلقا وقوله فكيف يصح التكرار المفهوم
ثم الاختلاف بالاشارة يعني انه لما كان تكليفا بالباقي بعد الشيء منه انكار المفهوم
اى مفهوم الخلاف لان المستثنى على هذا القول مسكوت عنه فلا يصح بعده
القول بالاشارة لان القول بها يستلزم القول بالمفهوم وقد انكر قبلها ووجه
الاندفاع ظاهر وال جواب عن الثالث ان القول بان الاستثناء يعمل بطريق
المعارضه وان المراد بالمستثنى منه هو البعض مجازا عما لا يصح في بعض الصور
وهو اذا كان المستثنى منه اسم عدد فانه لفظ خاص في مدلوله لا يستعمل في غيره
ولو مجازا وتوسيع فالاصل عدم المجاز ما امكن وقد امكن عدم المصير اليه ههنا
واعلم انه قد عرفت ان في الاستثناء ثلاثة مذاهب وان كونه تكليفا بالباقي بعد
الشيء يستقيم على المذهب الثاني والثالث وان كونه عاملا بطريق المعارضه
يستقيم على المذهب الاول والمصنف رحمه الله تعالى ذكره اولا كونه تكليفا

(وشرطه) أي الاستثناء (أن يكون)
 الاستثناء (مما أوجه الصيغة قصدا)
 لا مما يثبت ضمنيا لانه تصرف لفظي
 فيجب أن يكون من مداولة القصدى
 (ولذا) أي لا شرط كونه مما أوجه
 الصيغة قصدا (لم يجوز أبو يوسف
 رحمه الله استثناء الأقرار في الوكيل
 بالخصومة) بأن يوكل بالخصومة غير
 جائز الأقرار أو على أن لا يقر عليه وذلك
 لأن اقتداره على الأقرار إنما هو لقيامه
 مقام الموكل لانه من الخصومة
 ولذا لا يختص بمجلسها فيثبت بالوكالة
 ضمنا لا قصدا فلا يصح استثناءه بخوزه
 محمد رحمه الله أما لنا ولها إياه بموم
 المجاز وهو الجواب مطلقا إذا المحجور
 شرعا كالمحجور عادة لكن لما كان
 الاستثناء تغييرا صح موصولا لا مفصولا

بالباقى بعد الشيء وسكت عليه ولم يصرح بانطباقه على المذهبن إشارة إلى أنه
 ينطبق عليهما ثم ذكر المذهب الأول وأجاب عنه ولم يتعرض إلى ترجيح واحد من
 المذهب الثاني والثالث المنطبق عليهما كونه تكليما بالباقي بعد الثبوت وقد رتب
 الحاجب المذهب الثالث بوجوه الأول أن قاطعون بأن المراد من كل من المستثنى
 والمستثنى منه وآلة الاستثناء معناه الأفرادى والمفرد لا يقصد بجزء منه الدلالة
 على جزء معناه الثاني أنه خارج عن قانون اللغة اظم بهدم مركب من ثلاثة الفاظ
 ولا مركب أعرب بجزءه الأول وهو غير مضاف الثالث أنه يلزم عود الضمير إلى جزء
 الاسم في مثل اشترت الجارية الأنصفها الرابع أن أهل اللغة أجمعوا على أن
 الاستثناء إخراج بعض من كل وعلى تقدير أن يكون عشرة الاثلاثة أسماء السبعة
 لا يتحقق هذا المعنى ولما كان كل من هذه الوجوه الأربعة مدفوعا بما في التوضيح
 والتلويح لم تعرضه المصنف رحمه الله (قوله وشرطه آه) وإنما اشترط هذا الشرط
 لانه لما كان بيان تغيير الأبدان يكون المستثنى دخلا في المستثنى منه قصدا
 وبالدلت حتى يكون الاستثناء مغير له لأن ما ثبت تبعا لا يغير فلا يكون استثناءه
 تغييرا ولانه تصرف لفظي فيجب أن يكون من مداولة القصدى (قوله لم يجوز
 أبو يوسف استثناء الأقرار آه) وأعلم أن هذه المسئلة على خسيف وجوه الأول أنه
 إذا وكل رجلا بالخصومة غير جائز الأقرار أو على أن لا يقر عليه بطل هذا الاستثناء
 والشرط عند أبي يوسف لأن اقتدار الوكيل على الأقرار ومملكه له إنما هو
 لقيامه مقام الموكل لانه من الخصومة قصدا حتى لا يختص الأقرار بمجلس
 الخصومة بل يملكه فيه وفي غيره كالموكل ولو كان من الخصومة لا يختص بمجلس
 الخصومة فصار ثبات سبب الوكالة ضمنا لا قصدا فلا يصح استثناءه بقوله غير
 جائز الأقرار ولا بطلاله بالمعارضة بقوله على أن لا يقر على الانتفاء شرط
 الاستثناء وهو أن يكون المستثنى مقصودا بصدر الكلام ليتمكن جعله
 تكليما بالباقي ومغير له وجوزه محمد وقال استثناءه جائز لكن الخصم أن لا يقبل
 هذا الوكيل أما أنه جائز فلا مرن أحدهما أن الخصومة تناولت الأقرار عملا
 مجازا وهو مطلوب الجواب لأن حقيقتها محجورة شرعا والمجور شرعا
 كالمجور عادة فصار التوكيل بالخصومة توكيلا بالجواب مطلقا مجازا وهذا
 المجاز انقلب حقيقة شرعية بدلالة الديانة فإن الديانة تحمل على الجواب
 وتمنعه عن حقيقة اللغو وهي الإنكار حتى صارت هذه الحقيقة بمنزلة المجاز
 ثم هذا الجواب لما كان اعم من الأقرار والإنكار صار استثناء الأقرار منه جبرافا

والعمل بحقيقة الخصومة لغة فانه
 الاقرار مسالمة لا تناو لها الخصومة
 فصح بيان تقرير وصلا وفصلا
 وعلى هذا الطريق لا يكون الاستثناء
 على حقيقته (وكذا الإنكار) يعني انه
 على الخلاف ايضا لكن على الطريق
 الاول لمحمد رحمه الله لان مجازها شامل
 لهما لا عين شئ منها فصح استثناء
 احدهما لا على الثاني اذ ليس عملا
 بالحقيقة بوجه ولا يصح عند ابي يوسف
 رحمه الله للدليل الاقرار بل لان الإنكار
 عين الخصومة فيكون استثناء الكل
 من الكل وهو باطل كما سيأتي
 (في الاصح) احتراز عما قيل لا يصح
 اتفاقا اذ حقيقتهما عينه ومجازها
 اما عينه او مجازه ولا تبع مع عدم
 المتبوع (ويستثنى الاكثر) من الباقي
 نحو انت طالق ثلاثا الاثنتين (خلافا
 لابي يوسف رحمه الله) وهو يقول ان
 الاستثناء بيان فان من قال جاءني
 القوم الافلانا كان بيانا للجائين بطريق
 الاختصار وهذا انما يتحقق في استثناء
 القليل لا الكثير وفي ظاهر الرواية
 لا فرق لان الاستثناء كما عرفت تكلم
 بالحاصل بعد التبا

للكلام عن حقيقته الشرعية الى المجاز وهو الإنكار والخصومة المحضه قصار
 مقصرا للكلام عن حقيقته الى مجازه فصح موصولا لمقصودا واما جواز
 ان لا يقبل الخصم هذا الوكيل فلانه لما جاز استثناء الاقرار لا يمكنه الوصول الى
 حقه الاقامة البينة فقط وربما لا يمكن ذلك له فكان له ان لا يقبل والثاني انه
 بيان تقرير لانه اراد بالخصومة معناها اللغوي وهو الإنكار لا معناها الشرعي
 وهو مطلق الجواب وباستثناء الاقرار معناها اللغوي فصح موصولا ومقصودا
 وحينئذ يكون الاستثناء منقطعاً لا منصلاً لان الاقرار ليس من جنس
 معناها اللغوي وهو الإنكار الثاني انه وكله غير جائز الإنكار عليه وهو على
 الخلاف المذكور ايضا على الاصح فقال محمد انه يجوز لكنه على الطريق الاول له
 لان مجازها وهو مطلق الجواب لما كان شاملا لهما صح استثناء كل منهما نعم
 او كان مجازها عين الإنكار لا يصح استثناء منها لكنه ليس كذلك لا على الطريق
 الثاني له والازم بطلان الحقيقة لانه استثناء الكل من الكل ولا يصح عند
 ابي يوسف لكنه للدليل الاقرار المذكور آنفاً بل لان الإنكار عين الخصومة
 فيكون استثناء الكل من الكل وقيل ان هذا لا يجوز اتفاقا لانه يؤدي الى تعطيل
 اللفظ بالكيفية فان فيه ابطال حقيقته ومجازه اما حقيقته فظاهر لانه استثناء
 الكل من الكل واما مجازه وهو مطلق الجواب فلانه يشمل الاقرار والإنكار
 فباستثناء الإنكار يطل العمل بهما معا الإنكار فلانه استثناء الكل بالكل واما
 الاقرار فلانه تبع للإنكار فلا يمتنع مع عدم الإنكار الثالث انه وكله بها من غير
 تعرض لشي من الاقرار والإنكار فانه بصير وكيلا بالانكار لا بالاجماع وبلا قرار
 في مجلس الحكم عند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف في غير مجلس الحكم ايضا
 الرابع انه وكله بها غير جائز الإنكار والاقراء قالوا انه لا يصح اصلا ومن القاضي
 النيسابوري انه يصح وبصير وكيلا بالسكوت في مجلس الحكم حتى يسمع عليه
 البينة الخامسة انه وكله بها جائز الاقرار عليه فيصير وكيلا بالخصومة ولا اقرار
 بجهتها خلافا للشافعي (قوله فان الاقرار مسالمة لا تناو لها الخصومة) اي
 لا تناو لها باعتبار حقيقتهما اللغوية (قوله ويستثنى الاكثر من الباقي آه)
 الجار متعلق بالاكثرة صلة الاستثناء محذوف اي يجوز استثناء الاكثر من الباقي
 من المجموع المتناول للاكثر والباقي نحو انت طالق ثلاثا الاثنتين ونحوه على
 عشرة الاثنية واحترزه عن استثناء الاكثر من المستثنى منه هذا مشروع
 في بيان الاستثناء المستغرق واعلم انهم اتفقوا على بطلان استثناء الكل من الكل

بلفظه نحو عبيدي احرار الاعبيدي ونحوه على عشرة العشرة وعلى بطلان
استثناء المساوي من المساوي مفهومه ما نحو اما في احرار الاملو كاتي فيكون الكل
حرا الا اذا عقب الكل المستثنى بما يخرج عن المساواة نحو له على ثلاثة الاثلاثة
الاثنين فانه يجوز على ما بينه الشارح بخلاف المساوي وجوده نحو عبيدي
احرار الا فلانا و فلانا و فلانا ولا عبيده سواهم فانهم جوزوه مطلقا لا احتمال
الكلام في نفسه بقاء بعض الافراد فلا يكون عبيده حرا وكذا اتفقوا على بطلان
استثناء الاكثر من المستثنى منه نحو له على تسعة العشرة واختلوا في استثناء
الاكثر من الباقي وهي مسألة الكتاب وكذا في استثناء المساوي للباقي بعد الثبوت
نحو له على عشرة الا خمسة فذهب الاكثر الى جوازهما وذهب ابو يوسف
والخنبلة والقاضي الى منعهما مطلقا وقالوا يجب ان يبقى الاكثر من النصف
وذهب البعض الى منعهما اذا كان العدد صريحا والى جوازهما اذا لم يكن
صريحا فلا يجوز نحو له على عشرة الا خمسة والاستة ويجوز نحو اكرم بني عميم
الا لجهال وهم الف والعالم فيهم واحد واستدل الاكثر بوجوه الاول قوله
تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين فانهم قالوا ان
من في من الغاوين بيانية فاستثنى الغاوين وهم اكثر من غيرهم بل ليل هو له تعالى
وما اكثر الناس لو حرصت بمؤمنين فانه دل ان الاكثر ليس بمؤمن وكل من ليس
بمؤمن فهو غاو فخرج الاكثر غاو واذا ثبت جواز استثناء الاكثر من الباقي
ثبت جواز استثناء المساوي للباقي بالطريق الاولى لانه اقرب الثاني انه لو قال
كلكم جائع الا من اطعمه واظم الاكثر صح قطعا الثالث ان فقهاء الامصار
اتفقوا على انه لو قال على عشرة الا تسعة لم يلزم الا واحد ولو لاق استثناء الاكثر
ظاهرا في وضع اللغة في بقاء الاقل لا يمنع الاتفاق عليه عادة الرابع ان الاستثناء
تكلم بالباقي بعد الثبوت على ما تقدم فشرطه ان يبقى بعد الثبوت شيء يصير من كلامه
من غير اشتراط القلة والكثرة واستدل المانعون وهم ابو يوسف ومن تبعه بوجوه
الاول ان الدليل منع الاستثناء لكونه انكارا بعد الاقرار لكن خالفنا ذلك
الدليل في الاقل لانه قد ينسب عادة فبي الدليل معمولا به في غير الاقل واجيب
عنه باننا لانسل ان الدليل منعه وانه انكار بعد اقرار لانه بكلمة واحدة لما تقدم
انه اسناد الحكم بعد اخراج المستثنى فليس فيه حكمان مختلفان الثاني انه لو قال
له على عشرة الا تسعة دراهم ونصف وثلاث درهم بعد مستفجار كبا وما هو
الا لانه استثناء فدل على عدم جوازه واجيب عنه بان استباحه لا يستلزم

عدم صحة لان الشيء قد يستخرج لامر يقتضيه مع صحته في نفسه الثالث انه بيان
بظرفين الاختصار ولا يتحقق ذلك الا في استثناء القليل لا الكثير لان العادة في ذكر
القليل باسمه فالمستثنى اذا كان قليلا يذكر باسمه واحدا لا اوله كقول ما ينهي الى قبيل
النصف ويبقى المستثنى منه الكثير مختصرا مبنيا واما اذا كان المستثنى منه اقل
من المستثنى يلزم ان يذكر مفعلا فلم يبين بطريق الاختصار والجواب لانهم
ان العادة ذلك بل العادة في باب الاستثناء ان يذكر المستثنى باسمه قليلا او كثيرا
فاذا ذكر المستثنى الكثير بالاسم يبقى المستثنى منه القليل مبنيا بطريق الاختصار
مثلا لو قال جاءني هؤلاء فلانا وفلانا فلانا لكان اكثر من نصف المستثنى منه يبقى
المستثنى منه مبنيا بطريق الاختصار والتطوير في طرف المستثنى غير متمم
واما الاعتبار الى بيان المستثنى منه ثم الوجه الثالث لا يمتنى في استثناء المساوي
للباق والجملة ههنا ان الكثرة والقلّة والمساواة اما بالنسبة الى الباقي او بالنسبة الى
المستثنى منه فعلى الاول اما ان يستثنى الاكثر من الباقي او المساوي له لو الاقل منه
والاولى والثاني خلافي جوزه الاكثر منه ابو يوسف والثالث جائز بالاتفاق
وعلى الثاني اما ان يستثنى عين المستثنى منه بلفظه او بمساوي بعضه ههنا ابو حنيفة
ويجوز اواكثر منه او اقل منه والاول والثاني والرابع باطل بالاتفاق والثالث
جائز والخامس لا يخلو اما ان يكون الاقل منه اقل من الباقي ايضا فهو جائز
بالاتفاق او يكون مساويا للباقي او اكثر منه وهو الحلال فيما ذكره آتيا
(قوله الاخذ بعقب) على صيغة الجمع والكل للمستثنى فان لم يقسم فاعلم
(قوله واذا تعقب الاستثناء الجمل المتعاطفة) يعني اذا ورد الاستثناء تعقبا للجمل
معتد في بعضها على بعض بالواو فلا خلاف في جواز رجوعه الى الجمع والى
الاخير خاصة واما الخلاف في الظهور عند عدم القرينة المعينة فقالت الحنفية
انه ظاهر في الرجوع الى الجملة الاخيرة فقط وقال الشافعي ظاهر في الرجوع
الى الجمع اى كل واحد منها وذهب بعضهم منهم القاضي ابو بكر والفراني
الى التوقف بمعنى لا ندري انه حقيقة في لهما من الرجوع عند قول المرتضى انه
مشترك بينهما فيتوقف الى ظهور القرينة وقالوا كل من هذين المذهبين موافق
لمذهب الحنفية في الحكم اى في افادة الاخراج من مضمون الجملة الاخيرة دون
غيرها واما الاختلاف بينهما وبين مذهب الحنفية في المأخذ فان الحنفية قالوا
انه يرجع الى الجملة الاخيرة ويفيد الاخراج منها دون غيرها للبليل العدم في غيرها
وهو ظهور عدم تناوله لغير الاخيرة وقال اصحاب هذين المذهبين يفيد الاخراج

فشرطه ان يبقى وراء المستثنى شيء بصير
متكلما به (لا الكل) عطف على الأكثر
(بلفظه) نحو عبيدي كذا الاعبيدي
(او بالمساوي مفهوم) نحو اما في كذا
الاملو كاتي فان كلامها باطل لاقتضائه
مغايرة الشيء لنفسه ولانه لما بقي شيء
بعد الاستثناء لم يجعل متكلما بما بقي فبقى
الكلام الاول كما كان واما اذا ساواه
وجود اجاز الاستثناء نحو عبيدي كذا
الافلانا وفلانا وفلانا ولا يعيد له سواهم
جاز لاحتمال الكلام في نفسه بقاء بعض
الافراد (الا اذا عقب الكل المستثنى
بماخرجه عن المساواة نحوه على ثلاثة
الا ثلاثة لا اثنين حيث يلزم اربعة)
لوقوع الاثنين في درجة الاثبات لكونهما
مستثنىين من ثلاثة وهي في درجة النفي
لكونها في محل الاستثناء من ثلاثة مثبتة
والواحد الحاصل من ثلاثة الاثنين
اذا استثنى من ثلاثة هي في درجة
الاثبات يبقى اثبات فجمعهما مع
الاثنين الاخيرين فيحصل اربعة
(واذا تعقب الاستثناء الجمل
(المتعاطفة بنصرف) الاستثناء
(الى) الجملة (الاخيرة) لان الرجوع
اليها محقق على التقديرين والى غيرها
محتمل مع ان حكم الاول بكمالها متيقن
وارتفاع بعضه بالاستثناء مشكوك
لجواز انصرافه الى الاخيرة فقط

من الأخيرة دون غيرها لعدم الدليل وهو عدم ظهور تناوله لغیر الأخيرة وقال
ابو الحسين البصري ان تبين استقلال الثانية عن الاولى بالاضراب عن الاولى
فلاخيرة والا فجميع لعدم ظهور الاضراب عن الاولى وقد يكون بان يختلفا
نوعا بالخبرية والانشائية نحو جاءني القوم واكرم بني تميم الاطوال وقد يكون
باختلافهما اسما بان يكون الاسم الذي يصلح مستثنى منه في احدهما غير الذي
في الاخرى نحو اكرم بني تميم وبني كلاب الاطوال وقد يكون باختلافهما حكما
بان يكون مضمون احدهما حكما مختلفا لمضمون الاخرى نحو اكرم بني تميم
واستأجر بني تميم الاطوال وقد يكون باختلافهما اسما وحكما معا نحو اكرم بني
تميم واستأجر بني كلاب الاطوال وعدم ظهور الاضراب عن الاولى بوجهين
احدهما بان يكون الاسم الثاني ضمير الاول اتحدا نوعا وحكما معا او اختلافا نوعا
وحكما معا او اتحدا نوعا فقط او حكما فقط مثال الاول نحو اكرم بني تميم واكرمهم
الازيد او مثال الثاني نحو اكرم بني تميم وهم طوال الازيد او مثال الثالث نحو
اكرم بني تميم واستأجرهم الازيد فان الحكم في الاولى هو الاكرام وفي الثانية هو
الاستئجار مع اتحادهما في الانشائية ومثال الرابع نحو اكرم بني تميم وهم
مكرمون الازيد فان الحكم فيهما هو الاكرام وهما مختلفان بالخبرية والانشائية
والثاني بان يشتركا في غرض نحو اكرم بني تميم واخلع عليهم الازيد او هما متحدان
نوعا مختلفان حكما ونحو اكرم بني تميم وهم مرميون مختلفان نوعا وحكما والقرض
فيهما هو التعظيم هذا تفصيل مذ هب ابی الحسين واختار ابن الحاجب انه
ان ظهر انقطاع الأخيرة عن الجملة الاولى بامارة فالاستثناء للأخيرة وان ظهر
الاتصال بالاولى فجميع وان لم يظهر شيء من الانقطاع والاتصال وجب
التوقف ولا يخفى عليك ان مرجع هذا الى التوقف لان القائل بالتوقف انما
يقول به عند عدم القرينة ووجه ما اختاره ابن الحاجب ان الاتصال يجعلها
كالجملة الواحدة والانقطاع يجعلها كالأجانب والأشكال بينهما بوجوب الشك
والشك التوقف هذا تحرير المذهب اختلفت الخفية بوجوه الاول ما ذكره
الشارح رحمه الله بقوله ان الرجوع اليها متحقق على التقديرين والى غيرها محتمل
توضيحه ان الاستثناء لكونه غير مستقل يقتضي مرجعا بالضرورة وما وجب
ضرورة بقدر بقدرها وبكفي فيها الرجوع الى جملة واحدة من الجميع ثم الجملة
الأخيرة منه هي المتحققة لكونها مرجعا على التقديرين اى سواء رجع اليها فقط
اولى الجميع فيحمل عليها لنبهتها واما الرجوع الى غير الجملة الأخيرة من الجميع

فغير متيقن بل محتمل فلا يرجع الى خبرها لا منفردة لعدم اليقين بها ولا مضمومة مع
الاخيرة لعدم الحاجة اليها لا لدفاع الضرورة بالاخيرة فقط فان قيل ان الواضح
يجوز ان يضع الاستثناء في صورة تعدد الجملة المتقدمة عليه للعود الى الجميع
وحيث لا يجوز العود الى الاخيرة فقط كما اذا قام دليل على عوده الى الجميع فانه
حيث لا يعود الى الاخيرة فقط قلنا لا يجوز ذلك لان المركبات موضوعة من
حيث مفرداتها ووضع الاستثناء في المفردات للاخراج واما ان يكون المخرج
منه جملة او جلا فلا مدخل له في ذلك ولو سلم ذلك ولكن يلزم الاشتراك وهو خلاف
الاصل الثاني ما اشار اليه بقوله مع ان حكم الاول بكما لها متيقن آه يعني ان
حكم الجملة الاولى بكما لها متيقن ورفعها ورفع البعض بالاستثناء مشكوك فيه
لجواز رجوع الاستثناء الى الاخيرة واليقين لا يزول بالشك فلا يرجع الى الاولى
بل الى الاخيرة فان قيل لا بد ان حكم الاول متيقن اذ لا يقين مع جواز كون
الاستثناء للجميع ورفع حكمه به قلنا ان الاحتمال انما نشأ بعد ذكر الاستثناء
باحتمال عوده الى الاخيرة او الى الجميع وحكم هذه الاولى متيقن في اول ما ذكر
لان الظاهر عدم ابطال الاقرار بالانكار وعدم رجوعه اليه والمحقق راجع
الى الوجه الاول في مقابلة المفضل المذكور فيه وهو المتيقن راجع الى الوجه
الثاني في مقابلة المشكوك المذكور فيه على ترتيب اللف والنشر الثالث ان الجملة
الثانية حائلة بين الاستثناء وبين الاولى فكيف يمكن تطبيق الاستثناء بها فكان
كالسكوت فان قيل لا نسلم كونها حائلة وانما تكون حائلة لو لم يكن الجميع بمثابة
جملة واحدة لكنه كذلك للعطف قلنا جعل جعل متعدد وموحد للعطف
مخارج عن قانون كلامهم ومجرد العطف لا يجعله كذلك اذا قران في النظم
لا يوجب القران في الحكم والعطف انما يوجب الاول فقط واستدل عليه بعض
اصحابنا بوجه رابع وهو ان الاستثناء لو رجع الى الجميع دون الاخيرة لرجع في قوله
نهالي والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة
ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين اتوا من بعد ذلك
واصلحوا الى الجميع ايضا اعني فاجلدوهم ولا تقبلوا لهم واولئك هم الفاسقون
لكن اللازم باطل فكذا المزوم اما للضرورة فلان قاعدة فهم كلية واما بطلان
اللازم فلانه لو رجع الى الجميع لزم سقوط الجلد بالتوبة لكنهم يسقط بها بالاتفاق
فعلم انه راجع الى الاخيرة اعني واولئك هم الفاسقون ولا يخفى عليك ان هذا
انما يشهد بعدم رجوعه الى الاول اعني فاجلدوهم ثمانين لا الى الثاني ايضا لان

والمتحقق المنقح اول بالاعتبار
والشافعي رحمه الله صرفه الى الكل
لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع
ولو كان ما قبله جمعا بالصيغة ينصرف
اليه بالاتفاق فكذا هذا قلنا لا نسلم
المساواة مطلقا لجواز ان يكون الاستقلال
دخل في منع الصرف مثاله آية القذف
فان قوله تعالى الا الذين تابوا منصرف
عندنا الى قوله واولئك هم الفاسقون
حتى ان فسقهم يرتفع بالتوبة ولا تفيد التوبة
قبول شهادتهم بل ردّها من تمام الحد
وعنده منصرف الى قوله ولا تقبلوا لهم
شهادة ابدا حتى ان الثابت قبل شهادته
عنده (و) الاستثناء (منقطع ان لم يكن
كذلك) اي ان لم يمنع بعض ما تناوله
الصدر عن دخوله في حكمه

الاتفاق على عدم سقوط الجلد الا على عدم سقوط عدم قبول شهادتهم لان
شهادتهم مقبولة بعد التوبة عند الخصم فيجوز ان يرجع الى مجموع الجملتين معا
على ما هو كذلك عند الخصم لاي الثلاث فلا يصلح استدلالا بالحقيقة بل يصلح
للخصم حتى استدلال بعض اصحاب الشافعي بهذه الآية على مذنبته بان قال ان
الاستثناء راجع الى مجموع الجملتين اعني ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم
الفاسقون حتى قبلت شهادتهم ورفع فسقهم بعد التوبة وانما لم يرجع الى الثلاث
لما منع من رجوعه الى الاولى وهو ان الجلد حق الادمي فلا يسقط بالتوبة
وانما يسقط باستنطاق المستحق من الادمي ولهذا اورد الشارح رحمه الله هذه
الآية في صورة المثال وقال مثاله ولم يورد في صورة الاستدلال ثم في كون
هذه الآية مثلا لما نحن فيه بحث لانه حتى على كون واولئك هم الفاسقون
عطف على الامر او النهي قبله وقد ذكر في محله ان عطف الجملة الاسمية الخبرية
على الفعلية الانشائية لا يجوز لكمال الانقطاع بينهما واعلم ان الظاهر من كلام
المصنف ان هذا الخلاف مخض بالاستثناء المتصل حيث اورد في آخر بحث
المتصل قبل الشروع الى المنقطع لكن الظاهر من كلامهم انه ليس بمخض
بالتصل بل يجري في المنقطع ايضا فانهم اختلفوا في الاستثناء في آية القذف
متصل او منقطع مع اختلافهم فيه انه راجع الى الجميع او الى الاخيرة فقال فخر
الاسلام ومن تبعه انه منقطع واختلفوا في وجهه قيل ان المستثنى وان دخل
في الصدر لكن لم يقصد اخراجه من حكمه على ما هو معنى الاستثناء المتصل بل
قصد اثبات حكم آخر له وهو ان الثابت لابق فاسقا وقيل ان المستثنى غير داخل
في الصدر لان الثابت ليس بفاسق لزوال فسقه بالتوبة وقال بعض المحققين انه
متصل والمستثنى منه ليس بالفاسقون بل واولئك او الضمير في الفاسقون وعلى
التقديرين ان الثابتين داخل في المستثنى مخرج عن الحكم بالفاسق كما في قولهم
القوم منطلقون الا زيدا فانه متصل بدخوله في القوم خارج عن الحكم بالانطلاق
(قوله والشافعي صرفه الى الكل) واحتجوا بوجوه الاول ما ذكره الشارح وجوابه
جوابه الثاني ان العطف بصير المتعددة كالفرد فلا فرق بين قولنا اضرب الذين
قتلوا وسروا واورثوا الا من تاب وبين قولنا اضرب الذين هم قتلوا وسروا واورثوا
الا من تاب ولا شك انه لا يعود في المفرد الى الاخير فكذلك في الجمل قلنا قياس
الجمل على المفرد قياس مع الفارق الثالث انه لو قال والله لا اكلت ولا شربت
ولا اضربت ان شاء الله تعالى عاد الى الجميع اتفاقا فكذا فيما نحن فيه قلنا انه شرط

لا استثناء وهو غير محل النزاع فان قيل الاستثناء كالشرط في كونه مخصوصا
مقتضيا لبيان تغيير قلنا انه قياس في اللغة مع الفرق بينهما ولو سلم لكن الشرط وان
تأخر لفظا فهو مقدم تقديرا والاستثناء ليس كذلك واوسلم فهذا راجع الى الكل
لوجود القرينة الدالة على اتصال الجمل وهو اليقين عليها والكلام فيما لا قرينة
فيها الرابع هو صالح الجميع فالقول بالعود الى بعض تحكم فيعود الى الكل قلنا ان
صلاحية للجميع لا توجب ظهوره فيه كالمجمع المتكسر فانه صالح للجميع وليس
بظاهر فيه (قوله ولا بد فيه) اي في المنقطع انما اشترط فيه التعلق بالصدر لئلا
يكون اجنبيا عنه وانما اشترط المخالفة باحد الوجهين ليصح كونه استثناء
ولا منع من الجمع بين الوجهين (قوله بخلاف نحو ما جاء في زبد آه) فان الاستثناء
فيه بما لا تعلق له بالصدر (قوله واما التعليق آه) لما ذكر ان مفهوم التعليق اي
الشرط غير معتبر عندنا ومعتبر عند الشافعية ثم ذكر انه بيان تغيير بالاتفاق اراد
ان يذكر كيفية تغييره فقال اصحابنا انه مغير للعلة عن عليها وقال الشافعي انه
مغير عن حكمها بناء على ان تأثير التعليق في منع العلة عندنا لا في حكمها
وانما الحكم انما يمنع لعدم علة بناء على عدم الاصل لا لمنع التعليق اياه قصيدا
وفي منع الحكم عند الشافعي فيمنع الحكم عنه لمنع التعليق اياه على ما سيصرح به
توضيحه ان قولنا انت طالق مثلا علة لوقوع الطلاق بالاتفاق بدون التعليق
بالشرط واذا قيد بالشرط لا يغيري مثل ان دخلت الدار لا يقع الطلاق بالاتفاق
ايضا ليكنتم اختلفوا في طريق عدم الوقوع فقال اصحابنا الحنفية انه لا يقع بناء
على عدم الاصل لعدم العلة لان التعليق منع العلة عن العلة فلم يبق علة وانما
يمنع العلة لانه داخل عليها فقصدا فيمنعها لا على حكمها حتى يمنع قصدا
وانما دخل على العلة لا على الحكم لان المذكور هي العلة لا الحكم وليكون
المذكور قبل الشرط هو العلة من الحكم قالوا المعبر من الحكم ما هو بين الشرط
والجزاء لافي الجزاء بمعنى ان الشرط والجزاء جزءا للجزء الشرطية والحكم اي
النسبة التامة لاتصالية بينهما لافي الجزاء ولو كان المذكور قبل الشرط هو
الحكم لما كان كذلك بل يكون الحكم في الجزاء وحده وانما قالوا ان الحكم
في الشرطية بين الشرط والجزاء لان مضمون الشرطية ايقاع الحكم الاتصال
على تقدير وجود الشرط لا مطلقا فلا يكون الحكم الا بين الشرط والجزاء
لا في الجزاء فقط واذا كان كذلك اخل عليها قصدا منه ما من اتصالها بمحلها وفيها
من اتصالها بمحلها لم ينقد علة واذا لم ينقد علة انتفى الحكم لعدم علة بناء

كشطر البيع

حتى لو تعلّق بشرط لا يرجى الوقوف
على وجوده لغا مثل انت طالق
ان شاء الله تعالى واذا كان التعليق
مانعا للعلية (زمان) وجود (العلة)
هو (زمان) وجود (الشرط) لان
المانع حينئذ يمتنع (يجاز) اي اذا كان
زمان العلة هو زمان الشرط جاز
(التعليق) اي تعليق ما يصح تعليقه
من التصرفات كالطلاق والعناق
ونحو ذلك (بالمالك) بان قال لا جنبية
ان تزوجتك فانت طالق او لكنا تزوجت
امرأة فكذا او بان قال لعبد الغيران
اشتريتك فانت حرا وقال ان اشتريت
عبد افكذا لان وجود الملك انما
يشترط لصحة هذه التصرفات عند
وجود العلة لا مطلقا حين وجد الملك
وهو الشرط وجد العلة بزوال
مانعها وقال (الشافعي) رحمه الله
التعليق يمنع (الحكم) بمعنى انه لولا
التعليق لكان الحكم ثابتا في الحال اذلا
يؤثر التعليق في قوله انت طالق بمنعه
عن الوجود

على العدم الاصل لا لتأثير التعليق في اعدامه فقولہ رحمہ اللہ واذا كان آہ احدي
مقدمي الدليل على منع العلة وفيه اشارة الى دفع ما يتوهم ان قوله انت طالق
قد صار موجودا فلا وجه لبعده معدوما بالتعليق فينبغي ان يجعل التعليق مانعا
لحكمه كما قاله الحاصم ووجه الدفع ان لا يجعل قوله انت طالق معدوما ولكن نجعله
ممنوعا بالتعليق عن وصوله الى المحل وبعدم الوصول الى المحل لم يتعد علة لان
العلة الشرعية لا تصير علة قبل وصولها الى محلها كما لا تصير علة بعدم الاهلية
والمحلية كالبيع من المجنون والصبي فانه لا يتعد علة لعدم الاهلية وكبيع الحر
والخمر ونحوهما فانه لا يتعد علة ايضا لعدم المحلية فكذلك لا يتعد انت طالق
علة في قوله انت طالق ان دخلت الدار لعدم اتصاله بمحله بسبب التعليق كذا
قالوا وفيه بحث وهو ان المانع في بيع المجنون والصبي وفي بيع الحر والخمر يمنع
انعدام العلة حتى لا وجود للعلة اصلا كما نطاع الوتر حيث يمنع اصل الرمي بعد
القصد اليه واما التعليق فيما نحن فيه فانما يمنع تمام العلة لا انعدامها كاصابة السهم
بعد الرمي حائطا او فرسا فردا عن سنده ولم يصل الى المحل فان قيل للملئ يصل
بالمحل كان ينبغي ان يلغوا اصلا كما اذا قال لا جنبية انت طالق فانه لغو لا يفيد
اصلا قلنا لما كان مانعا فيه مر جو الاصول الى المحل بوجود الشرط
وانحلال التعليق جعل كلاما صحيحا له عريضة ان يصير سببا وعلة كشرط البيع
فان له عريضة ان يصير سببا بوجود الشرط الاخر في المجلس حتى لو علقه بشرط
لا يرجى وجوده ولا يمكن الوقوف عليه لغا مثل انت طالق ان شاء الله تعالى
ومثل انت طالق ان كان الله يعذب المشركين فانه لغو حتى لا تطلق امرأته
اصلا اما الاول فظاهر واما الثاني فلان المراد بالمشركين هو الجمع لان
الالام فيه للاستغراق اذلا عهد ولا جنس وهو ظاهر ولا نعلم تعذيبه تعالى بجمع
المشركين لان من المشركين من لا يعذب بسبب حسن الخاتمة وهذا تحقيق ما قاله
فاضيخان في باب التعليق في هذه المسئلة لان من المشركين من لا يعذب (قوله
زمان وجود العلة هو زمان وجود الشرط) فاذا وجد الشرط وجد العلة
بقامها لان ارتفاع المانع جزء من العلة التامة عندنا فاذا وجد الشرط وجد
ارتفاع المانع وهو التعليق بالشرط فتم العلة وهذا مر ما قالوا ان التعليق بالشرط
كالمجنون عند وجود الشرط فان قيل ان المجنون اذا قال لامرأته انت طالق ان
دخلت الدار فدخلت الدار لا تطلق ولو كان المعاق بالشرط فمجنرا عند وجود
الشرط لطلقت بالدخول قلنا انما يكون فمجنرا عند وجود الشرط ان لو كان

اصل العلة منعقد الكسها لم يتم بالتعلق وكلام المجنون لم ينفذ في الاصل بل هو لغو (قوله اي اذا كان زمان العلة هو زمان الشرط جاز) تعليق ما يوضح تعليقه من التصرفات الشرعية كالنكاح والطلاق والعناق والخلع والرهن ونحوها بالملك عندنا ولم يجوز تعجيل النذر المعلق بان قال الله على ان انصدق بعشرة دراهم ان فعلت كذا فتصدق بها عن النذر قبل الشرط لم يجوز عندنا ولا تعجيل كفارة اليمين بالمال قبل الخنث بان اعتق قبل الخنث رقبة او اطعم او كسا عشرة مساكين خلافا للشافعي في الفصول الثلاثة وقال اصحابنا ان تعليق ما يصح تعليقه بالشرط لا يصح الا في الملك او مضافا الى الملك اما الاول فكقوله لنكحوا حته انت طالق ان دخلت الدار فوقع الطلاق عند وجود الشرط بالاتفاق لان الملك لما كان قائما عند التعليق كان الظاهر بقاءه الى وقت الشرط استحبابا وهو وقت تمام العلة عندنا فوقع الطلاق بالضرورة واما الثاني ففيه خلاف الشافعي ومالك فقال اصحابنا يجوز اضافته اي تعليقه الى الملك او ما يغضى الى الملك خصوصا وعموما على ما اشار اليه رحمه الله في تعليقه وقال الشافعي لا يجوز لا خصوصا ولا عموما وقال مالك لا يجوز عموما نحو كل امرأه تزوجها طالق لا يجوز وان خصص ببلد او قبيلة بان قال كل امرأه من مصر او من بني تميم او كل بكر او ثيب تزوجها طالق جاز لان في التعميم سبب النكاح على نفسه فلا يجوز قلنا لان سلم انه سبب النكاح عليه لان كلمة كل تقتضي التعميم لا التكرار فيمكنه ان يزوجها بعد ما وقع الطلاق عليها واما الثاني والثالث فلان التعجيل قبل السبب لا يجوز بالاتفاق والسبب عندنا انما يصير سببا عند وجود الشرط في باب النذر وعند الخنث في اليمين فلا يجوز التعجيل قبله وقال الشافعي ان قوله لله على ان انصدق بعشرة سبب تام لا يحجب العشرة في الحال الا ان الشرط آخر وجوب الاداء الى زمان وجوده فاذا ادى قبله كان الاداء واقعا بعد انعقاد السبب فيجوز وكذا اليمين نفسه سبب للكفارة ولهذا تضاف الكفارة اليها فيقال كفارة اليمين الا ان الخنث شرط لوجوب ادائها فاذا ادى قبله كان الاداء بعد انعقاد السبب فيجوز والجواب ان السبب في النذر ليس هو النذر وحده بل مجموع النذر والشرط وفي اليمين هو الخنث واليمين شرط وذلك لوجهين احدهما ان اليمين انعقد البر ووضعت الافضاء اليه والكفارة انما يجب على تقدير عدم البر فلا يكون اليمين مفضيا اليها لامشاع افضاء الشيء الى ما لا يتحقق الا عند عدمه الثاني ان السبب يجب تفرده عند وجود السبب واليمين لا يسبق عند وجود الكفارة

وانما يؤثر في حكمه بجمعه عن الثبوت فظهر ان اثر التعليق في منع الحكم لا العلة بمنزلة شرط الحياض في البيع والاضافة الى الزمان فانه اذا قال انت طالق غدا ينعقد السبب ويترأخى الحكم الى الغد وتظهر التعليق الحسي فان تعليق القنديل لا يؤثر في منع ثقله الذي هو سبب السقوط بل في حكمه وهو السقوط قلنا اللفظ انما يكون علة باعتبار مدلوله الذي هو النسبة التامة قدمه التعليق فلا يتصور حاشيته بمجرد وجوده اللفظي واما شرط الحياض فانما دخل على الحكم لان البيع من قبيل الاثبات فلا يحتمل التعليق بالخطر لانه يؤدي الى القمار فكان القياس ان لا يجوز البيع معه كما لا يجوز مع سائر الشروط الا ان الشرع جوزه نظر الى لاخبره له فكان ثابتا بالضرورة فيقدر بقدرها وهي تدفع بحمله داخلا على الحكم فقط اذ لو دخل على السبب يكون داخلا على السبب والحكم جميعا ودخوله على الحكم فقط اسهل من دخوله عليهما واما الطلاق والعناق ونحوهما فتحتمل التعليق بالشرط لانها من قبيل الاسقاطات والاصل ان يدخل التعليق على السبب كيلا يتخلف الحكم عن السبب ولا مانع منه فدخل عليه واما الاضافة الى الزمان فانها لثبوت الحكم بالايجاب في وقته لانتع الحكم فيتحقق السبب لوجوده حقيقة من غير مانع اذا الزمان من لوازم الوقوع واذا لم

لم يكن مانعا للعلية (فزمانها) اى العلية
 (زمان التعليق فلم يجز) اى اذا كان
 زمانها زمان التعليق لم يجز (التعليق
 بالملك) لان وجود الملك عند وجود العلة
 شرط لصحة التصرف فلما وجد العلة
 ولم يوجد الملك لم يصح التصرف (ومنه)
 اى مبنى النزاع بيننا وبين الشافعية
 (ان المعلق) بالشرط (عندنا) هو
 (الابتناع) اى ابتناع الطلاق والعاق
 ونحوهما واذا كان المعلق هو الابتناع
 فلا يتصور قبل وجود الشرط المعلق به
 فلا يعقد اللفظ علة (و) المعلق (عنده
 الوقوع) اى وقوع الطلاق والعاق
 ونحوهما واذا كان المعلق هو الوقوع
 فلا مانع من انعقاد اللفظ علة والحق لنا
 اما اول فلان من حلف لا يعتق لا يحنث
 بالتعليق قبل وجود الشرط اتفاقا فلو
 انعقد علة لوجب ان يحنث واما ثانيا
 فلا جاع اهل العربية وغيرهم ان الجزاء
 وحده لا يفيد الحكم واما الحكم بين مجموع
 الشرط والجزاء وقول صاحب التلويح
 التحقيق في الجملة الشرطية عند اهل
 العربية ان الحكم هو الجزاء وحده
 والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال
 حتى ان الجزاء اذا كان خيرا فالشرطية
 خبرية وان كان انشاء فانشائية وعند
 اهل النظر ان مجموع الشرط والجزاء
 كلام واحد دال على ربط شئ بشئ
 وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على
 الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط
 والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدأ
 والخبر

لانها انما تكون بعد الحث الذى هو نقص اليمين فيكون السبب هو الحث لكونه
 مفضيا الى الكفارة لكنها لا توجد بدون اليمين فيكون شرطا واعتراض على
 الاول بانه لم لا يجوز ان يقضى اليمين الى الكفارة بطريق الانقلاب والخلفية عن
 البر كالصوم والاحرام يمنعان عن ارتكاب محظور اتفهما وبعد الاضطرار يصيران
 سببين لوجود الكفارة بطريق الانقلاب وعلى الثاني لم لا يجوز ان يبنى الخلف اعنى
 الكفارة بعد انقطاع العلة كالمهر يبنى بعد انقطاع النكاح بالطلاق وذلك لان
 العلة علة لا يجاب الاصل اى البر لا للبقاء والخلف يتخلفه في البقاء واجبت
 عن الاول بان الاصل الملازمة بين السبب والمسبب ولا ملازمة بين اليمين والكفارة
 حقيقة ولا ضرورة في اعتبار الملازمة بطريق الانقلاب مع وجود الحث وعن
 الثاني بان المهر يبنى مع وجود العلة اى النكاح كما يبنى بعد عدمه بخلاف الكفارة
 فانها تتوقف على عدم اليمين ولا يتصور لها البقاء مع وجود العلة اصلا فلا يقاس
 احدهما على الآخر (قوله قال الشافعي التعليق يمنع الحكم) اعلم ان المانع من
 الحكم ثلاثة مانع يمنع ابتداء الحكم بعد انعقاد العلة وهو خيار الشرط فانه يمنع
 ثبوت حكم البيع وهو خروج المبيع عن ملك البائع ومانع يمنع تمام الحكم
 بعد ثبوته وهو خيار الرؤية للمشتري ومانع يمنع لزومه كخيار العيب والذى ظهر
 من كلام الشارح ان التعليق بالشرط يمنع ابتداء الحكم حيث قال يمتنع عن
 الثبوت ثم قال بمنزلة خيار الشرط (قوله باعتبار مدلوله الذى هو التسمية
 التامة) اعنى الابتناع لا الوقوع كما سيظهر لك عند بيان مبنى النزاع بيننا وبين
 الشافعية واما المراد بالحكم فى قوله واما شرط الخيار فانهما دخل على الحكم فهو
 بمعنى الوقوع لا الابتناع تأمل (قوله واما شرط الخيار فانهما دخل على الحكم)
 هذا هو المشهور فى كتب الاصول والفروع من الخفية ولا يخفى عليك انه
 ينزع الى تخصيص العلة وهم لا يقولون به فالاولى ان يقول لا نسلم ان خيار الشرط
 يمنع الحكم بل يمنع محتمل العلة مثل التعليق بالشرط لان العلة هو البيع بلا شرط
 الخيار لا مطلقا ولا مع شرط الخيار (قوله اذالزمان من اوازم الوقوع) فيكون
 ذكر الغد فى انت مطالب غدا مثلا لتعيين زمان الوقوع لانه بخلاف التعليق على
 الشرط فانه يمين واليمين لتحقيق البروفيه اعدام لموجب المعلق لا وجوده فلا
 يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم فكان مانعا له (قوله اى مبنى النزاع آه)
 فعلى هذا يكون النزاع بيننا وبينهم لفظيا (قوله فلان من حلف لا يعتق آه)
 او قال والله لا يعتق ثم قال لعبدك انت حر ان دخلت الدار لا يحنث فى يمينه قبل

دخول الدار بالاتفاق لعدم شرط الخث وهو وجود الإعتاق منه ولم يوجد
 لمنع التعليق المذكور إياه لأن العلق على الشرط هو الأيقاع لا الوقوع
 ولو كان هو الوقوع لوجد الأيقاع ولزم الخث (قوله قد رد آه) الراد
 هو الشريف العلامة في حاشية المطول أن مفهوم الشرطية بحسب اعتبار
 المنطقيين غيره بحسب اعتبار أهل العربية لا إذا قلنا أن كانت الشمس طالعة
 فالتمار موجود فعند أهل العربية النهار محكوم عليه وموجود محكوم به
 والشرط قيد له ومفهوم القضية أن الوجود ثبت للنهار على تقدير طلوع الشمس
 فظاهر أن الجزاء باق على ما كان عليه من احتمال الصدق والكذب وصدقها
 باعتبار مطابقة الحكم لثبوت الوجود للنهار حيث صدقها بعد ما
 وأما عند المنطقيين فالمحكوم عليه هو الشرط والمحكوم به هو الجزاء ومفهوم
 القضية الحكم بلزوم الجزاء للشرط وصدقها باعتبار مطابقة الحكم للزوم
 وكذبها بعدمها فكل من الطرفين قد انحلع من الخبرة واحتمال الصدق
 والكذب وتناولوا أن الشرطية تشارك الجلية في أنها قول جلتزم موضوع
 للتصديق والتكذيب وتناولها بأن طرفيها مؤلفان تأليفا خبريا وإن لم يكونا
 خبريين وبأن الحكم فيها ليس بأن أحد الطرفين هو الآخر بخلاف الجملة الأتري
 أن قولنا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود مفهومه عند هم أن وجود
 النهار لازم لطلوع الشمس وعند النحاة أن التقدير النهار موجود في كل وقت
 طلوع الشمس وظاهر أنه جملة خبرية قيدت بمفعول فيه حكم بين المفهومين
 فرق انتهى ورده الشريف العلامة وقال أن الحكم الأخباري في الشرطية
 متعلق بارتباط أحد الطرفين بالآخر لا بالنسبة بين أجزاء الجزاء وإن ما ذهب
 إليه الميرانيون لا يخالف كلام أهل العربية في الحكم المذكور كيف وهم
 بصدد بيان مفهومات القضايا المستعملة في العلوم والعرف وقد صرح الخواريون
 بأن كالم المجازة تدل على سببية الأول ومسببية الثاني وفيه إشارة إلى أن المقصود
 هو الارتباط بين الشرط والجزاء لا الحكم بين أجزاء الجزاء وبني هذا الرد على
 تحقيق لطيف وهو أن الخبر إذا قيد حكمه بزمان أو بقيد آخر كان صدقه
 بتحقيق حكمه في ذلك الزمان أو مع ذلك القيد وكذبه بعدمه بقيد أو معة وإذا لم يقيد
 فصدقته بتحقيقه في الجملة وكذبه بمقابله فإذا قلت اضرب زيد ما وردت الاستقبال
 فإن تحقق ضربك إياه في وقت من الأوقات المستقبلية كان صادقا وإلا فكان كاذبا
 وكذلك إذا قلت اضربه يوم الجمعة أو قائما فإن صدقه متى تحقق ضربك إياه وتحقق

قد رد بأن ما ذهب إليه الميرانيون
 لا يخالف كلام أهل العربية كيف
 وهم بصدد بيان مفهومات القضايا
 المستعملة في العلوم والعرف وقد صرح
 الخواريون بأن كالم المجازة تدل على
 سببية الأول ومسببية الثاني وفيه
 إشارة إلى أن المقصود هو الارتباط
 بين الشرط والجزاء (وذكر مشيئة
 من لا يظهر مشيئته) نحو أن شاء الله
 تعالى أو أن شاء الملوك أو أن شاء الجن
 ونحو ذلك (إبطال) لحكم الكلام
 (عند أبي يوسف رحمه الله) فإنه قال
 أن الصيغة وإن كانت صيغة الشرط
 لكن معناه رفع الحكم وإعداده على
 خلاف سائر التعليقات فإن التعليق
 بالشرط وإن كان أهدأما للحال
 ولكن عرضية الوجود له ثابتة عند
 وجود الشرط ولا طريق للوقوف
 على هذه المشيئة فيكون التعليق بها
 أهدأما لحكم الكلام أصلا

(و) ذكر مشبهة من لا تظهر مشبته
 (تعليق) لحكم الكلام (عند محمد
 رحمه الله) نظرا الى صبغة الشرط
 (ويروى العكس ايضا) وثمرة الخلاف
 تظهر في مواضع منها انه اذا قدم
 المشبهة فقال ان شاء الله انت طالق
 فعند من قال بالابطال لا يقع الطلاق
 لانه ابطال فيمطل الكلام سواء قدم
 او اخر بحرف الفاء او غيره وعند من قال
 بالتعلق يقع لانه للتعلق فاذا قدم
 الشرط ولم يذكر حرف الجزاء لم يتعلق
 وبني الطلاق من غير شرط ومنها انه
 اذا قال ان حلفت بطلاقك فعبدى
 كذا ثم قال لها انت طالق ان شاء الله
 تعالى فعند القائل بالابطال لا يكون
 يمينا فلا بحث وعند القائل بالتعلق
 يكون يمينا فيبحث اقول ينبغي ان تظهر
 ايضا فيما اذا ذكرت مع الهبة والصدقة
 ونحو ذلك فان تعليقها بشرط متعارف
 وغير متعارف يصح وبطل الشرط
 فعند القائل بالتعلق ينبغي ان تصح
 هذه التصرفات وعند القائل
 بالابطال ينبغي ان لا تصح (واذا دخل
 الشرط على الشرط) بان يذكر
 ولا عطف بينهما (يقدم) الشرط
 (الآخر) ويكون الشرط المقدم مع
 الجزاء جزاء له سواء (تاخر الجزاء)
 عن الشرطين

ذلك القيد معه فان لم تضربه او ضربته في غير يوم الجمعة او في غير حال القيام كان
 كاذبا وكذلك اذا كان القيد ممتزا كقولك اضربه في زمان لا يكون ماضيا
 ولا حالا ولا مستقبلا فان الخبر يكون كاذبا وبالجملة انتفاء القيد سواء كان ممتزا
 او غير ممتزج بوجوب انتفاء القيد من حيث هو مفيد فيكذب الخبر الذي يدل عليه
 وكيف لا وفولك اضربه يوم الجمعة او قائما مشتملا على وقوع الضرب منك عليه
 وعلى كون ذلك الضرب واقعا يوم الجمعة او مقارنا بحال القيام فلو فرض انتفاء
 القيام مثلا لم يكن الضرب المقارن له موجودا فينتفي مدلول الخبر فيكون كاذبا
 سواء وجد منك ضرب في غير حال القيام او لم يوجد اذا عرفت هذا فاعلم انك اذا
 قلت ان ضربني زيد بضربه فلو كان معناه اضربه في وقت ضربه اياي لم يكن صادقا
 لا اذا تحقق الضرب مع ذلك القيد فاذا فرض انتفاء القيد اعني وقت ضربه اياك
 لم يكن الضرب المقيد به واقعا فيكون الخبر الدال على وقوعه كاذبا سواء وجد
 منك الضرب في غير ذلك الوقت او لم يوجد وذلك باطل قطعاه ان اذ لم يضربك
 ولم تضربه وكنت بحيث ان ضربك ضربه عد كلامك هذا صادقا عرفا ولغة
 واعتبر هذا بقوله تعالى ان كان للرحمن ولد فانا اول العابدين فانه كلام صادق
 وليس لطرفه صدق وتحقق اصلا ومن هذا التحقيق ظهر حقيقة الرد المذكور
 وان الشرط ليس كسائر القيود من المفعول والحال والطرف لان الشرط غير
 حال المفيد به في صدقه وكذبه دون سائر القيود وان الحكم في الشرطية بالاتصال
 بين الشرط والجزاء دائما وان وقع الجزاء انشاء فان معنى قولك ان جاءك زيد
 فاكرمه ان جاءك فاكرمك اياه لازم او انت مأثور باكرامه (قوله عند محمد)
 وابو حنيفة معه على ما هو المذكور في الفروع (قوله لم يتعلق) لعدم الرابطة
 (قوله فلا بحث) اي في يمينه ان حلفت بطلاقك فعبدى كذا وكذا المراد بقوله
 فيبحث (قوله بان يذكر) اي بان يذكر كل من الشرطين بلا فصل ولا عطف بينهما
 اعلم ان المراد بالشرطين ههنا الفعلان اللذان يتعلق بهما الطلاق والعناق مثلا
 بحرف الشرط ولا يقع ذلك المعلق الا بهما معا لا باحدهما ولكن ذلك قد يكون
 بعطف احدهما على الآخر والجزاء مؤخر عنهما او مقدم عليهما وحرف الشرط
 مكرر نحو ان قلت زيدا وان ضربت عمرا فانت حرقه لا يقع العنق حتى يوجد
 الشرطان معا على قول محمد ويقع باحدهما على ما روي عن ابى يوسف والمختار
 قول محمد لانه عطف شرط محض على آخر مثله ولا حكم ثم ذكر الجزاء فيعلق
 بهما فصارا شرطا واحدا فلا يقع الوجود بهما معا بشرط الملك عند اخراجهما

كما اذا قال ان دخلت الدار ان كنت
 فلانا فانت حر فشرط العلق وجود
 الكلام اولا حتى ان كلم ثم دخل علق
 وان دخل اولا ثم كلم لم يعلق وذلك لانه
 تعذر جعلها شرطا واحدا لعدم
 حرف العطف وتعذر جعل الثاني مع
 الجزاء جزاء الاول لعدم حرف الجزاء
 وتعذر فصل احدهما عن الآخر لان
 الشرط الاول حيث لا ينفك ولا ينفك
 كلام العاقل ما امكن وقد امكن
 بالتقديم والتأخير فان الشرط الثاني
 اذا قدر مقدما كان الشرط الاول مع
 الجزاء جزاء للثاني مقدما عليه وفي مثله
 لا يحتاج الى الفاء فصار كانه قال ان
 كنت فلانا فان دخلت الدار فانت حر
 فكان الكلام شرط انعقاد العلق
 والدخول شرط انحصاره فاذا وجد
 الكلام اولا انعقد العلق ثم بالدخول
 انحصرت للبحث اما اذا وجد الدخول
 اولا فقد وجد شرط البحث قبل
 انعقاد العلق فلا يعتبر (او تقدم)
 الجزاء على الشرطين كما اذا قال انت
 حر ان دخلت الدار ان كنت فلانا
 تقديره ان كنت فلانا فانت حر
 ان دخلت الدار اوالا فالثاني شرط الانعقاد
 والاول شرط الانحصار على قياس
 ما سبق وتقدم الثاني اولى لانه غير
 متصل بالجزاء

الا انه اذا وقع باحدهما بصدق لانه نوى ما يمكن
 نفسه وفي تقدم الجزاء نحو ان كنت فلانا فانت حر
 باحدهما وجد اولا وانحصرت العلق على ما صرح به في الخلاصة وقد يكون بغير
 عطف مع تكرار حرف الشرط والجزاء مؤخرا ومقدما وهو مسئله الكتاب اما
 الاول نحو ان دخلت الدار ان كنت فلانا فانت حر فلا يقع العلق مالم يوجد الكلام
 اولا ثم دخول الدار فيقدم المؤخر ويؤخر المقدم حتى لو كان الامر بالعكس لم يقع
 العلق لعدم الشرط وذلك لانه تعذر جعلها شرطا واحدا لعدم حرف العطف
 وكذا تعذر جعل الثاني مع الجزاء جزاء الاول لعدم حرف الجزاء وكذا تعذر
 فصل احدهما عن الآخر لانه حيث لا ينفك بلزم ان يلحق الشرط الاول بلفظه بلا حكم
 وكلام العاقل لا ينفك ما امكن وقد امكن ههنا بتقديم المؤخر وتأخير المقدم
 في التقدير لانه حيث لا ينفك يصير الشرط الاول مع جزائه جزاء للشرط الثاني مقدما
 عليه وفي مثله لا يحتاج الى دخول الفاعلان الجزاء اذا قدم يستغنى عن الفاء باعتبار
 التقديم والتأخير صار الشرط المقدم اعني ان دخلت جزاء فاستغنى عن الفاء
 فصار تقدير الكلام فيما نحن فيه ان كنت فلانا فان دخلت الدار فانت حر فصار
 ان دخلت الدار مع جزائه جزاء للاول قطعا ولذا دخل فيه الفاء فصار الشرط
 الثاني اعني الكلام شرط انعقاد العلق لكونه مقدما والدخول شرط انحصاره
 لكونه مؤخرا واما الثاني نحو ان دخلت الدار ان كنت فلانا فانت حر
 ويؤخر المقدم فيه ايضا فيصير تقديره ان كنت فلانا فانت حر ان دخلت الدار
 فالثاني شرط الانعقاد والاول شرط الانحصار على قياس الاول الا ان تقدم الثاني
 ههنا اولى لانه غير متصل بالجزاء بخلاف الاول فان الجزاء فيه متصل بالثاني وهذا
 هو المشهور في كتب اصحابنا لكن المنقول عن الاسيوطي ان هذا اى اعتبار
 التقديم والتأخير في العربية واما في الفارسية فلا يلزم فيها تقدم المقدم ويؤخر المؤخر
 على حاله وفي الخلاصة وعليه الاعتماد وعلاه في القيد بانهم لا يريدون به التعليق
 الجزاء بمجملتها وبكل واحد منها وهو الاظهر لانهم يريدون به التعليق على انفسهم
 بايمان كثيرة لكن يذكر الجزاء بعدها اختصارا فيبحث انتهى ثم هذا فقيما
 اذا لم يكن الشرط الثاني مرتبا على الاول عادة لانه لو كان مما رتب الثاني على الاول
 عادة لكان كل شرط في موضعه في العربية ايضا لانه حيث لا ينفك فكل منهما
 عرفا نحو ان كنت ان شربت فانت طالق فان اكل ثم شرب يقع الطلاق
 وان عكس لا ولو قال ان شربت ان اكلت المؤخر المقدم ويؤخر المقدم على ما تقدم

(وإذا فصلها) أي الشرطين (الجزء)
 أي دخل الجزء بين الشرطين (كان)
 الشرط (الاول) شرطا (للانعقاد)
 أي لانعقاد اليقين (و) كان الشرط
 (الثاني) شرطا (للاخلال) أي
 لاخلال اليقين فإذا قال ان تزوجت
 امرأة فهي كذا ان كنت فلانا فتزوج
 امرأتها قبل الكلام وأخرى بعده
 طلقت المتزوجة قبل الكلام لا التي
 بعده لأن الشرط الثاني لحق اليقين
 وما كان كذلك لا يكون شرطا
 للانعقاد والا لا يكون ما فرضناه يمينا
 لأنه الكلام السام المستقل المتعقد
 بالشرط فتعين ان يكون شرطا
 للاخلال ولا يكون لغوا فصار الكلام
 شرطا للبحث دون الانعقاد فصار
 غاية لليقين فإذا كتم انحلت فالتى
 تزوجها بعد الكلام تزوجها بعد
 اخلال اليقين فلا تطلق والتي
 تزوجها قبل الكلام تزوجها واليدين
 باقية فتطلق (وإذا تعقب) الشرط
 الجمل (المتعاطفة) أي جلة بعدها نحو
 هذا حر وهذه طالق وعلى خج
 ان فعلت كذا (ينصرف) الشرط
 (اليها) جميعا لان حق الشرط
 التقديم كما هو المذهب للمنصور

لكونه عكس الترتيب العادي على ما صرح به ابن نجيم وقد يكون في وسط الجزاء
 بين الشرطين مع تكرر حرف الشرط على ما اشار اليه بقوله وإذا فصلها الجزاء
 ففيه يقرر كل شرط في موضعه بلا اعتبار تسديم وتأخير وتكون الاول شرط
 الانعقاد والثاني شرط الاخلال نحو ان تزوجت امرأة فهي طالق ان كنت فلانا
 فالتزوج شرط الانعقاد والكلام شرط الاخلال فلو تزوج امرأتها ثم كتم فلانا
 يقع الطلاق ولو عكس لا وكذا الزوج امرأتها أخرى بعد الكلام لا تطلق هي لان
 شرط الثاني لحق اليقين وما كان كذلك لا يكون شرطا لانعقاد اليقين بل لا تخلاله
 والا يكون لغوا فإذا كتم انحلت اليدين فالتى تزوجها بعد الكلام تزوجها بعد
 اخلال اليقين بالبحث فلا تطلق والتي تزوجها قبل الكلام تزوجها واليدين باقية
 فتطلق وقد يكون في وسط الجزاء بينهما مع تكرر حرف الشرط مع العطف بينهما
 نحو ان كنت فلانا فامرأتها طالق وان كنت فلانا ففيه يقع الطلاق بكلاميهما
 وجد وبطلت اليدين على ما في الخلاصة وعلى هذا لا يكون الاول شرط الانعقاد
 والثاني شرط الاخلال بل كل منهما شرط الاخلال وقد يكون بلا تكرر حرف
 الشرط والجزء مقدم نحو ان طالق ان اكلت كذا وشربت كذا وكلت كذا
 ففيه لا يقع الطلاق حتى يجتمع الكل لان المجموع شرط واحد الا ان ينوي
 الوقوع بكل واحد منها فيصدق وكذا الوآخر الجزاء عنهما الكل شرط واحد على
 ما روى عن ابي القاسم الصفار وهو مختار اكثر المشايخ وقال محمد بن الفضل كل
 واحد بشرط على حدة والمنصف رحمه الله لا يذ كر صورة العطف اصلا ولا صورة
 عدم تكرر حرف الشرط وما للاختصار (قوله لان حق الشرط التقديم) لانه
 قسم من الكلام فحقه ان يشعربه من اول الامر ليعلم نوعه اجمالا ثم شخصه
 تفصيلا كما فعلوا ذلك في الاستفهام والتثنية والقسم والنفي ومن اجل هذا قالوا
 في نحو اكرمك ان دخلت الدار ان ماتت من الجزاء خبر لا جزاء وانما الجزاء مقدر
 بعد الشرط تقديره اكرمك ان دخلت الدار اكرمك لكنه حذف لدلالة الخبر المقدم
 وانما صبر الى الحذف رغبة لتقدمه الواجب كما وجب في الاستفهام والقسم هذا
 واعتراض عليه بعض المحققين بانهم ان عنوانه انه ليس بجزء في اللفظ فسلم
 والجزء وان عنوانه انه ليس بجزء لافي اللفظ ولا في المعنى فعناد اذ تعطل قطعنا
 انه لا يدل الاعلى اكرام مقيد بدخول الدار ولذلك اولم بدخل ولم يكرم لم بعد
 كاذبا فعمل انه جزء معنى فان قيل ان تعليق الاكرام بالدخول يقتضي ان لا يتحقق
 بدونه الدخول والحال ان اطلاقه اولم يدل على جواز تحققه بدونه فتا فيا فك

فان تأخر الجزاء عما كانت **١٦٥** الجملة الاولى نافضة من حيث تعليلها بالشرط والثانية معطوفة عليها فتكون

في حكمها في النقصان وكذا الثالثة
فظهر الفرق بينه وبين الاستثناء
فان حقه التأخير (وانما تعد منها) اي
الشرط الجمل المتعاطفة (بتعلقن) اي
تلك الجمل (به) اي بالشرط المشاركة
المذكورة (واذا توسطت) اي المتعاطفة
(بينهما) اي بين الشرطين نحو
ان دخلت الدار فامر أنه طالق وهذه
حر وعليه الحج ان كنت فلانا ولا ينفذه
(نضم) الجملة (الوسطى الى) الجملة
(الاولى) في التعلق بالشرط الاول
لان الاصل تقديم الشرط على الجزاء
كما سبق فكان تعلق الجزاء بالتوسط
بالشرط الاول اولى بخلاف الجزاء
الثالث لان فيه ضرورة وهي صيانة
الشرط الاخير عن الالفاء (لاذا تقدم
الاولى) اي اولى الجمل الواقعة بجزائه
(عليه) اي على الشرط يعني لفا قال
امر أنه طالق ان كنت فلانا وهذه
حر وعليه الحج ان دخلت الدار فاذا اكلم
طلقت لا خير والمقتضى والخج يجب
بدخول الدار ولا يضم ههنا الجزاء
التوسط الى الجزاء المتقدم ولا يتعلق
معه بالشرط المتقدم لانا اخذنا بطلان
مضمومها الى الشرط الاول بخلاف
الى التقديم والتأخير واضمار الفعل
فيجعل كانه قال لمر أنه طالق ان اكلم
فلانا وعيد وخر ان اكلم فلانا ولو جعل
معلقا بالشرط الاخير بقى نظم الكلام

ممنوع لان التطبيق المتبادل على تقييد الاكرام بالدخول في الثاني الحال لافي حال
الاطلاق والشيء الواحد يجوز تقييده بعد اطلاقه ولا يخفى عليك انه لا يلزم من
ان كونه مقيدا بالدخول لا يقتضي كونه جزءا معنى بل غاية ما يقتضي هذا التقييد
كونه غير مستقل معنى بل هو مقيد بالشرط المذكور ولا يلزم منه كونه جزءا له
فيجوز ان يكون الجزاء هو المقدر بعد الشرط دالا على كون ذلك المقيد مقصود
التعلق بالشرط المذكور وتحقيقه ان ذلك المقدم اعني اكرمك لما كان مستقلا
لفظا عومل معاملة الاستقلال لفظا حتى لم يحزم بالشرط المذكور بعده واطلق
عليه انه خير ولما لم يستقل معنى لتعلقه بالشرط قدر للشرط جزءا يدل على ان ذلك
المستقل المقدم لفظا مقصود التعلق بالشرط واطلق عليه القول ان المذكور
جزاء فروغت فيه الجملتان (قوله من حيث تعليقها) لتعليل للنقصان (قوله فظهر
الفرق) حاصله ان حتى الشرط التقدم وحق الاستثناء التأخر فلان قيل ان الشرط
الآخر بقدر تقدمه على ما يصرف اليه من الجزاء فلما انصرف الى الاخير
قدم عليه فقط دون الجميع فلا يصلح ذلك فارقا بينه وبين الاستثناء في الصرف
الى الجميع اوالى الاخرة قلنا عطف الجمل للتقدم بعضها على بعض يمنع صرفه
الى الاخرة فقط والا يلزم لغوية الاولى (قوله بما لم يوضع له) وهو السكوت
فان الموضع للبيان هو التعلق لا السكوت (قوله منه) اي من بيان الضرورة
شروع في بيان نوعه (قوله بيان لنصيب الآخر) فيكافه قال فلا يه
الباقى (قوله اي الذي من شأنه التكلم) يريد انه التكلم بمجاز عن الساكت
واما خبره بالتكلم لكون سكوتة بمنزلة الكلام في الباقي (قوله ولم يسبقه تحريم)
فانه لو سبقه تحريم لا يكون سكوتة بيا نا بل يكون نسخا على ما سيصرح به
في فصل تقرير النبي عليه السلام (قوله انه لا يجوز من النبي عليه السلام ان
يقر الناس على محذور) والارم ارتكبات الحرام عمدا والانباء معصومون منه
(قوله ان يهدي الاولاد) اي يأخذها بما تقية لان ولي الخروج حرا تقية (قوله
على ان المنافع لا تضمن بالاتلاف المجرد) بل تضمن جمعة الاجارة وشبهها
كالاجارة الفاسدة وفيه اشارة الى ان منافع المصوب لا تضمن الابكونه مال
القيم او مال الموقوف او معد الاستقلال الا ان يكون فيه شبهة ملأه كبيت
سكن فيه احد الشريكين او شبهة عقد كبيت الزهن فان كلام من هذه الشبهة يسقط
الضمان في المعد للاستقلال اي ضمان اجر المثل (قوله واقراره لحل في النكاح)
ههنا عند هما وقال ابو حنيفة التكول ليس باقرار لان الامتناع عن الامين

واسغنى عن الاقرار فيكون اولى بخلاف الاول فانه هناك يمكن ضمها الى الجزاء المتقدم من غير ادراج الزيادة وتغير نظم الكلام

(و) الرابع (بيان ضرورة) أي بيان بيع للضرورة فيكون من قبيل (١٦٦) إضافة الحكم إلى السبب (وهو البيع)

توضيح عالم بوضع له) أي التوضيح (منه)
 ما هو في حكم المنطوق (لأن ومنه عرفاً)
 (كقوله تعالى وورثه أبواه فلامه الثلث)
 فإن بيان نصيب أحد الشرعيين بيان
 لنصيب الآخر بالضرورة (ومنه السكوت
 لدى الحاجة) إلى البيان (أن يدل عليه)
 أي على كونه السكوت بياناً (حال التكلم)
 أي الذي من شأنه التكلم في الحادثة لانه
 التكلم بالفضل فإن السكوت ينفيه
 (كسكوت الشارع عن تغيير ما يعاينه)
 من قول أو فعل ولم يسبقه تحريم فإنه يدل
 على جواز ذلك القول والفعل مثل
 ما شاهد عليه السلام معاملات كان
 الناس يتعاملون بها وما كل ومشارب
 كانوا يستعملون مباشرة فافهم
 عليها ولم ينكرها فدل أن جميعها مباح
 إذ لا يجوز من النبي عليه السلام أن ينكر
 الناس على محظور (و) سكوت
 الصحابة رضي الله عنهم عن تقويم منفعة
 البدن في ولد الممرور) وهو من بطأ
 امرأة معتمداً على ملك يمين أو نكاح
 على ظن أنها حرة فدل منه ثم نستحق
 (و) سكوت الصحابة عن تقويم منفعة
 البدن (في زوجه) أي الممرور روى
 أن رجلاً من بني عذرة تزوج جارية
 على ظن أنها حرة فولدت أولاداً ثم جاء
 مولاهم فرفع ذلك إلى عمر رضي الله عنه
 فقضى بها لمولاهم وقضى على الأب
 أن ينفق الأولاد وكان ذلك بمحض

كما يدل على الاحتراز عن اليمين الكاذبة يدل على الاحتراز أيضاً عن نفس الميمين
 والغداء عنها اقتداء بالصحابة وعملًا بظاهر قوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة
 لإيمانكم واليمين إنما وجبت لرعاية حق المدعى لانه إنما وذلك يحصل بالبدل
 والغداء فيحمل امتناعه على اختيار البدل فكان التكول به لا إقراراً (قوله
 أحسن من تقرير القوم) فأنهم قرروا بأن بيان الضرورة على أربعة أنواع النوع
 الأول ما هو في حكم المنطوق ومثله بخو قوله تعالى وورثه أبواه فلامه الثلث
 والنوع الثاني ما ثبت بدلالة حال المتكلم ومثله وبسكوت صاحب الشريعة
 وسكوت الصحابة وسكوت البكر وسكوت التاكيل ونحوها والنوع الثالث
 ما ثبت ضرورة الرفع ومثله بسكوت المولى حين يرى عبده يبيع ويشترى وسكوت
 الشفيع والنوع الرابع ما ذكره بقوله ما ثبت ضرورة اختصار الكلام
 والشارح رحمه الله جعل السكوت كله نوعاً واحداً وإنما كان أحسن لأن فيه
 تقليل الأقسام ولأن كون السكوت بياناً لما كان باعتبار دلالة حال المتكلم أي
 الساكت هو مظهر في كليهما كان كليهما نوعاً واحداً وإعلم أن السكوت قد يكون
 بياناً للضرورة وقد لا يكون بياناً أما الأول ففي مواضع كثيرة سنة منها ما ذكره
 المصنف وقد بلغت جملتها إلى سبع وثلاثين على ما صرح به في القاعدة الثانية
 عشرة من الأشباه وأما الثاني ففي مواضع أيضاً منها أنه لو رأى اجنبياً يبيع ماله
 فسكت ولم ينهه لم يكن اذناؤه كالتسليم والبيع ومنها أنه لو رأى القاضي الصبي أو المعنوي
 أو عبدهما يبيع فسكت لا يكون اذناؤه في التجارة ومنها أنه لو رأى المرتحن الراهن
 يبيع الرهن لا يبطل الرهن بسكوته ولا يكون رضى ومنها أنه لو رأى غيره يئلف
 ماله فسكت لا يكون اذناؤه بالنافه ومنها أنه لو رأى عبده يبيع شيئاً من أعيان المالك
 فسكت لم يكن اذناؤه على ما ذكره الزيلعي في المأذون ولا يخفى عليك الفرق بين هذه
 المسئلة وبين ما ذكره المصنف من سكوت المولى حين رأى نجساً عبده
 ومنها أنه لو رأى قديراً تزوج فسكت ولم ينهه لا يصير اذناؤه بالنكاح (قوله ومنه)
 أي من بيان الضرورة ما ثبت ضرورة اختصار الكلام وهو مثل قول الرجل
 لقائل على مائة ودرهم أو مائة ودينار أو مائة وقصير برفان العطف في هذه الأمثلة
 جعل بياناً للمائة عندنا وجعل المائة من جنس المعطوف من الدين وهم والدينار
 وقصير البر وقال الشافعي المائة مجملة وعلى الجملة بيانها كما في نحو مائة وثوب ومائة
 وشاة ومائة وعبد مما ليس من المقدرات الشرعية في طائفة المعاملات فإن المائة
 فيها مجملة غير معينة بالعطف بالاتفاق وأخرج عليه بأن العطف لم يوضع للبيان

من الصحابة رضي الله عنهم فسكنوا عن ضمارة أفعها ومنفعة الولد

(ب) بل

بل الغاية ولأنه لو كان بيانا له لم الثاني في الكلام اما المأذومة فلان العطف يقتضي الغاية والبيان يقتضي الاتحاد وثاني في اللوازم يقتضي تنافي الملزومات فليزمن الثاني بين العطف والبيان لتنافي لوازمهما واما بطلان اللازم فظاهر فاذا لم يصلح مبنا بمعنى المائة مجمل فيقول القول قوله في بيانها قلنا ما ذكرتم هو القياس لكن تركاه عملا بالاستحسان بالعرف والاستدلال اما العرف فلان ارادة التفسير بالعدد المعطوف المفسر من العدد المعطوف عليه للمبهم شائع في العرف نحو على مائة وعشرة دراهم ومائة وثلاثة دراهم وغيرهما فانه عطف احد العددين المبهمين على الآخر ثم فسر بالدراهم فيفسر التفسير اليهما معا فتكون المائة مفسرة بالدراهم ايضا لكن حذف تفسيره للإيجاز حتى يستهجن ذكره في العربية وبعد تكرار حتى لو قال على مائة درهم وعشرة دراهم بعد عينا فكذا الحال فيما نحن فيه من نحو مائة ودرهم ومائة ودينار ومائة ودينار وما كان مقدرا كالكيل والموزون فانه ثبت في الذمة كالأشياء في عامة المعاملات سيما كان او قرضا او تمنا فطالب الاختصاص في الكلام لان العادة اختصاص ما كثر في الكلام بخلافه على مائة وثوب او عبد او شاة لان كلامي الثوب والعبد والشاة لا يثبت في الذمة في عامة المعاملات بل يثبت فيها في السلم والتكاح فقط فلا يصلح بيانه فعليه ثوب وعبد وشاة واحد وبقي المائة مجمل فيكون القول قوله في البيان واما الاستدلال فلان المعطوف والمعطوف عليه كشيء واحد كالضاف والمضاف اليه بدليل اتحادهما في الاعراب واشتراكهما في الخبر والشرط اذا كان المعطوف ناقصا على ما تقدم فاذا كان بمنزلة المضاف والمضاف اليه فكما يعرف المضاف اليه المضاف فكذلك يعرف المعطوف المعطوف عليه اذ يصلح بيانا كافي المقدرات من الدرهم والدينار وقدر البر والجواب عن قول الشافعي انها مجمل فعليه البيان انا لان سلم ذلك فان المجمل لا يدرك بنفس العبارة وتوقف معرفته على بيان المجمل وههنا يمكن معرفته بمجمل المعطوف بالا على تفسيره فلا يكون مجمل وعن قوله انه يلزم الثاني في الكلام انه ممنوع فان لم يجمل العطف تفسير المائة حقيقة بل جعله دليلا على المعطوف الذي هو تفسير وتميز المائة فلا يلزم الثاني وعن اعتباره بقوله ما ثوب ووب وعبد لان سلم انه لا يصلح للتفسير على رواية ابن سميعة فانه قال ان العطف في قوله على مائة وثوب ومائة وشاة بيان والقول في بيان جنسهما قول المفسر ولو سلم ذلك فشرط البيان لا يمكن من المقدرات وما ذكرتم من الثوب والشاة والعبد ونحوها ليس من

خل ذلك محل الاجماع على ان الشافعي لا تضمن إلا الاتفاق المجرد بدون العطف وشبهته بدلالة حالهم والموضع موضع الحاجة لان المستحضي جاء طالبا حكم الحادثة وهو جاهل بما هو واجب له كذا قال شمس الأئمة (و) سكوت (البر) البائعة) فانه جعل بيانا للاجادة لاجل حالها الموجبة للعباء وهي رغبة في ارجال (و) سكوت (الناكل) فانه جعل بيانا لثبوت الحق عليه واقراره لحال في الناكل وهي انه امتنع عن اداء ما رزقه وهي البيمين مع القدرة عليها فيدل ذلك الامتناع على اقراره بالدعي لانه لا يظن بالسلم الامتناع عما يلزمه الا اذا كان محققا في الامتناع وذلك بان تكون البيمين كاذبة ان حلف ولا تكون كاذبة الا ان يكون المدعي محققا في دعواه (و) سكوت (الشفع) فمن طلب الشفعة بعد عليه بالبيع فانه جعل بيانا للتسليم لحال في الشفع وهي ان العادة تقضي بان من لا يرضى بمثل هذا التصرف يظهر الرد على المتصرف ويترك معه فلان ذلك الخاصة مع القدرة عليها دل على القبول والتسليم (و) سكوت (المولى حين رأى نجارة عبده) فانه ايضا جعل بيانا للاذن لحال في المولى وهي ان العادة ايضا تقضي بان من لا يرضى بتصريف عبده حين يرى يظهر الشيء ويرد عليه فلان ذلك التعرض علم المراض بما صنع وتقرير هذا البحث على هذا الوجه احسن من تقريره القوم كما لا يخفى على ارباب الفهم

(ومنه ما ثبت ضرورة اختصار الكلام نحوه على مائة ودرهم ومائة ودينار (١٦٨) ومائة وقرير) جعل المطف بياناً للمائة

عندنا وعند الشافعي المائة مجملة عليه
بينهما كما في مائة وثوب ومائة وشاة لان
المطف لم يوضع للبيان بل للمغايرة قلنا
هو مقتضى القياس لكننا استحسننا
بالعرف والاستدلال فان ارادة التفسير
بالمعطوف ومبزه عينه متعارفة في نحو
مائة وعشرة دراهم لا يجاز حتى
يستحسن ذكره في العربية وبعد تكرار
وكذا مائة ودرهم وكذا عطف كل غير
حد اذا كان مقدرا لانه ثبت في الذمة
في عامة المعاملات كالكيل والموزون
بخلافه صلى مائة وثوب فضلا عن نحو
وعبد فانه لا يثبت في الذمة فيها ولان
المعطوفين كشيء واحد كالمضافين
ولذا لم يجز الفصل بينهما الا بالظرف
فكما يعرف المضاف اليه مضافة يعرف
المعطوف عليه اذا صلح كما في المقتدر
(وبينان تبديل وهو النسخ) ولا بد
من الكلام في تعريفه وجوازه ومحله
وشروطه والناسخ والتسوخ ففيه
مباحث الاول في تعريفه (وهو) لغة
التبديل واصطلاحاً (ان يدل على
خلاف حكم شرعي دليل شرعي) يشمل
الكتاب والسنة قولاً وفعلًا وتقريرا
فخرج دلالة الدليل الشرعي على خلاف
حكم العقل من الاباحة الاصلية وخرج
ما يكون بطريق الانسواء والازهاق
عن القلوب بلا دلالة دليل وكذا نسخ
التلاوة فقط لان المقصود تعريف النسخ
المتعلق بالاحكام اللهم الا ان تدرج
الاحكام اللفظية كصححة التلاوة في الصلاة
او حرمتها على الخبث ونحوه

المقدرات (قوله ومبزه عينه) يحتمل ان يكون معطوفاً بالجر على المعطوف
ومبزه له فعلى هذا يكون قوله عنه متعلقاً بالتفسير والضمير المجرور بكلمة عن
على ما وقع في بعض النسخ للمعطوف عليه المبهم ويحتمل ان يكون الواو الحال
على ان يكون لفظ المبز مبتدأ بالرفع وخبزه قوله عنه على ما وقع في اكثر
النسخ وعلى هذا يكون الضمير في عينه للمعطوف (قوله لغة التبديل) ومنه قوله
تعالى واذا بدلنا آية مكان آية وقد يجيء لغة بمعنى الازالة ومنه قوله تعالى فيسبح
الله ما يليق الشيطان ثم يحكم الله وبمعنى التحويل ومنه المناسخات في الموارد
بمعنى تحويل الميراث من واحد الى واحد وبمعنى النقل من موضع الى موضع
ومنه نسخ الكتاب اذ نقلت ما فيه حاكياً للفظه وخطه على ما صرح به
في الاتقان لكن الشارح اكتفى بالتبديل عن الازالة لانها حقيقة لان
معنى التبديل في الحقيقة هو ازالة الشيء وتخلفه غيره وقيل معنى النقل هو تحويل
شيء من مكان الى مكان او من حالة الى حالة اخرى مع بقاءه في نفسه فعلى هذا
يرجع معناه القوي الى امرين التبديل والنقل ثم قيل اطلاقه على المعنيين بالاشتراك
وقيل حقيقة في التبديل مجاز في الآخر لانه لم يوجد في نسخ الكتاب النقل فيكون
مجازاً فيه وحقيقة في التبديل (قوله واصطلاحاً ان يدل) اختلفوا في تعريف
النسخ قال امام الحرمين النسخ هو اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام
الحكم الاول يعني ان الحكم كان دائماً في علم الله تعالى دواماً مشروطاً بشرط لا يعلمه
الا هو وواجل الدوام ان يظهر انتفاء ذلك الشرط للمكلف فيقطع الحكم ويبطل
دوامه وما ذلك الا بتوفيقه تعالى اياه فاذا قال قولاً لا عليه فذلك القول هو النسخ
واعترض عليه بوجوه الاول انه فسر النسخ باللفظ وهو دليل النسخ لانفسه الثاني
انه غير مطرد لصدقه على ما ليس بنسخ وذلك لان العدل اذا قال نسخ حكم كذا
يصدق عليه انه الخد لانه لفظ دال على ظهور انتفاء الحكم الاول لعدائه وظهوره
ذال على انتفاء شرط دوام الحكم الاول مع ان لفظ العدل ليس بنسخ بالاتفاق
الثالث انه غير منعكس لخروج بعض الافراد عنه لان النسخ قد يكون بفعله
عليه السلام ولا يصدق عليه الرابع انه فاسد لانه تعريف الشيء بنفسه لان الامام
فسر شرط دوام الحكم الاول بانتفاء النسخ فيكون انتفاء الشرط انتفاء النسخ
وهو حصول النسخ وانتفاء انتفاء النسخ هو حصول النسخ فيكون حاصل كلامه
النسخ هو اللفظ الدال على حصول النسخ وقال انزال النسخ هو الخطاب الدال
على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه

عنه قوله هو الخطاب الدال شامل للفظ والفصوى والمفهوم يجوز النسخ بجميع ذلك وقوله على ارتفاع الحكم الثابت احتراز عن الخطاب المقرر وقوله الثابت بالخطاب المتقدم احتراز عن الحكم الثابت بالاصل كالأباحة الأصلية وقوله على وجه لولاه لكان ثابتا احتراز عن الخطاب الدال على ارتفاع الحكم المتقدم الذي له وقت محدود مثل لا تصوموا بعد غروب الشمس بعد ما إذا قال أقموا الصيام إلى الليل فإنه ليس بنسخ وإن كان دالا على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم لكن لا على وجه لولاه لكان ثابتا وقوله مع تراخيه احتراز عن الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم إذا كان متصلا به كالاستثناء والصفة والعلية والشرط فإنها بيان لا نسخ هذا بيان فائدة قيوده واعتراض عليه أيضا بالوجه الثلاثة الأول وهي أن اللفظ دليل النسخ وقول العدل يدخل فيه ويخرج عنه فعل الرسول وبوجه آخر يخصه وهو أن قوله على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه زيادة لا يحتاج إليها لولاه لكان ثابتا فلا رافع لا يكون إلا إذا كان كذلك وأما مع تراخيه عنه فلا نه لولاه لم يتقرر الحكم الأول فكان دفعه لارفعه كالتقصيص وقال الفقهاء النسخ هو النص الدال على انتهاء أمر الحكم الشرعي مع تراخيه عن موثره واعتراض عليه أيضا بالثلاثة الأولى الواردة على التعريفين المذكورين قيل لا يرد عليه الثاني والثالث لأن النص لا يطلق على لفظ العدل ويطلق على فعل الرسول عليه السلام وقالت المعتزلة النسخ هو اللفظ الدال على أن مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه لكان ثابتا واعتراض عليه بالوجه الأربع الواردة على تعريف الغزالي وبوجه خامس بخضه وهو الأمر المفيد بالمرّة إذا فعل مرة بصدق هذا التعريف على اللفظ الذي يصدق قيده بالمرّة مع أنه ليس بنسخ كما إذا قال الشارع يجب عليك الحج في جميع السنين مرة واحدة وهو قد حج مرة فإن قوله مرة واحدة لفظ دال على أن مثل هذا الحكم الثابت بالنص المتقدم وهو الحج زائل عن الخطاب على وجه لولاه ذلك اللفظ لكان مثل ذلك الحكم ثابتا بحكم عموم النص المتقدم وهو قوله يجب عليك الحج ولا يخفى عليك أن هذه التعريفات كلها بناء على كون النسخ بمعنى النسخ وقال ابن الحاجب واختاره بعضهم النسخ رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر وورد عليه أن الحكم المرفوع إما حكم ثابت أو ما لا يثبت له والثابت لا يمكن رفعه لحقيقة وانقضائه قطعا وما لا يثبت له بعد لا حاجة إلى رفعه ولا يمكن رفعه لعدم ثبوته بعد فكيف يرفع ولذا عدل عنه بعض المحققين إلى رفع

مثل الحكم الثابت بدليل شرعي متأخر واجب عنه بأنه ليس المراد بالرفع مضاء
 المتأخر اعني بطلان عين المرفوع بل المراد به زوال ما يظن من التعلق في المستقبل
 بمعنى انه لولا النسخ لكان في عقولنا ظن التعلق بالمكلف في المستقبل فالتاسخ
 ازال ذلك التعلق المظنون ولا يفتني عليك ان هذا الجواب لا يناسب مقام التعريف
 لانه يجب حل الفاظ التعاريف على المتبادر ثم لا يفتني عليك ان هذا التعريف
 بناء على ان النسخ فعل الشارع لان الرفع فعله وقال فخر الاسلام النسخ بيان
 محض لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوما عند الله واعترض عليه بان النسخ له
 جهتان جهة البيان بالنسبة الى الشارع وجهة التبديل بالنسبة اليه وهذا
 التعريف باعتبار جهة الشارع فقط والجواب ان هذا التعريف بناء على
 ان النسخ فعل الشارع كتعريف ابن الحاحب فغالب ان يعرفه بجهة الشارع
 ثم المراد بالحكم هو الحكم المتعلق بالمكلف تعلق التجبر بعد ما لم يتعلق بالحكم
 ولا تعلقه القديم اذ القديم لامة له حتى بين وقوله المطلق احتراز عن حكم
 مفيد بتأيد وتوقيت فانه لا يصح نسخه لاقبله ولا بعده وهو ظاهر وعرفه
 المصنف بما عرفه صاحب التتبع وهو ان يدل على خلاف حكم شرعي دليل
 شرعي متاخر وهذا بناء على ان يكون النسخ صفة للدليل الشرعي بمعنى المصدر
 المبني للفاعل اي التاسخية وقوله دليل شرعي يشمل الكتاب والسنة مطلقا قولاً
 او فعلاً او تقريراً الجواز النسخ بما كلها وبقوله على خلاف حكم شرعي يخرج
 دلالة الدليل الشرعي على خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية ومن الاحكام
 الثابتة بالعقل قبل ورود الشرع فان ابتداء ايجاب العبادات في الشرع يدل
 على خلاف حكم العقل من براءة الذمة ولا يسمى نسخاً وبقوله دليل شرعي يخرج
 ما يكون بطريق الانساء والاذهلب عن القلوب بلا دلالة دليل شرعي عند
 من يقول انه ليس بنسخ لكنه قال في الكشف ان الرفع بطريق الانساء نسخ عند
 الجمهور حيث اوردوا في كتبهم لنظير نسخ التلاوة والحكم جميعاً ما رفع من صحف
 ابراهيم عليه السلام بالانساء وما رفع من القرآن بالانساء مثل ما روى ان سورة
 الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة فالتعريف الذي دل على خروج ما يكون
 بطريق الانساء ليس مجامع فاذا اريد في التعريف من زيادة يصير بها جامعاً
 مثل ان يقال هو رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي او بانساء وهكذا في كل حدها
 كلامه لكن المختار عندنا ان ما يكون بطريق الانساء ليس بنسخ
 بدليل انه تعالى عطف على النسخ في قوله ما نسخ من آية او نساها والعطف يدل

وخرج دلالة عدم الاهلية كالموت
والجنون على عدمه (متراخ) خرج به
التخصيص والاستثناء ونحو ذلك لانه
رفع مطلقا والتسخير رفع بالنظر البناء
وهذا التعريف اولى من تعريف ابن
الحاجب بالرفع ومن تعريف بعض
الفقهاء بالبيان لان صدق كل منها
باعتبار دون آخر فانه بيان محض في علم
الله تعالى لم يتعلق بامد الحكم ورفع وتبديل
في علمنا باطلاقه الظاهر في البقاء

على المسألة فاختاره رحمه الله ما خرج الانشاء من التعريف وخرج بدليل
شرعي ما ارتفع من الاحكام الشرعية بالموت والنوم والغفلة والجنون فان كلا
من هذه الموانع يدل على خلاف وجوب الصلاة على اصحابها اي على عدم
وجوبها في اوقاتها لكنها ليست بدليل شرعي وان ثبت دلالتها بدليل شرعي من
الكتاب والسنة والضمير في علم عدمه راجع الى حكم شرعي واخرج بقوله متراخ
التخصيص والاستثناء والقائم لانها متصلة لا متراخية ولا اتصالها كانت دفعا
مطلقا للحكم من الاصل لارفعها بعد ثبوت والتسخير رفع بالنظر البناء لا دفع (قوله
من تعريف ابن الحاجب) قد عرفت تعريفه وتعريف بعض الفقهاء وغيرهما
مع ما فيها فارجع اليه (قوله لان صدق كل منهما باعتبار دون آخر) يعني
ان صدق تعريف ابن الحاجب باعتبار ~~صحة~~ كون التسخير رفعها وتبديلا بالنظر
البناء وصدق تعريف الفقهاء باعتبار كونه بيان بالنظر الى علم الله تعالى
ولا يخفى عليك ان تعريف المصنف ايما بصدق باعتبار كونه رفع بالنظر البناء
ايضا لان كون الدليل الشرعي الدال على خلاف الحكم الشرعي متراخا عنه
انما يستقيم باعتباره كونه رفع بالنظر البناء للحكم الثابت للمكلف فلا يصلح وجهها
لعدول عن تعريف ابن الحاجب فان قيل انما عدل عنه جذرا بما رده عليه من
ان الرفوع اما حكم ثابت او اما لا يثبت له ولا يتصور رفع كلاهما فهذا بعينه واد
عليه ايضا لان دلالة دليل شرعي على خلاف حكم شرعي لا يكون الابتداع ذلك
الحكم الشرعي ورفع فيه فقد قال بالرفع معنى وان لم يقل لفظ (قوله باطلاقه الظاهر
في البقاء) البقاء متعلق بالرفع والتبديل يعني انه لم يبين لنا توقيت الحكم بالتسوخ
فصار ظاهره البقاء بالنظر البناء لان اطلاق الامر بشئ بوجهنا بقاءه على التأني
توضحه ان التسخير انما يجوز في الحكم المطلق عن ذكر الوقت لان الوقت والمؤبد
لا يجوز تمخذه والامر المطلق في حياته عليه السلام انما يكون لا يحجب المأمور به
فقط من غير تعرض لبقائه اصلا وانما بقاءه بعد التوبة بالاستصحاب مع احتمال
عدم البقاء قالنا نسخ الدال على عدم البقاء لا يكون متعرضا لحكم الدليل الاول
بوجه الاظهار فان ظاهره البقاء مالم يوجد المزيل فكان رافعا لظاهر الدليل
الاول وهو البقاء وبما تاملته لكونها غالبية عنا فان قيل ان البقاء او كان
بالاستصحاب لحاز التسخير بخبر الواحد لكونه أقوى من الاستصحاب قلنا جواز
التسخير انما هو في حياة النبي عليه السلام وخبر الواحد في حياة غيره عليه السلام
لا يحجب العلم بالسماع منه فصار قطعنا بجواز التسخير فان قيل ان الاستصحاب

المبحث الثاني في جواز (وهو جاز
حقلاً) اما اذا لم تعتبر مصالح العباد
فان الله تعالى غنى عن العالمين فظاهر
لانه تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد
ولا يستل عما يفعل واما اذا اعتبرت
تفضلاً على ما عليه الجمهور فليجوز
اختلاف المصالح باختلاف الاوقات
وعلم الخير القدير به وان كان غنياً عنا
كاستعمال الادوية بحسب الامر جنة
والايمان في ذلك حكمه بالغة لا بداء
كما في الاحياء والامانة (و) جاز (نقلاً)
لان الاستمتاع بالاخوات والجزء كان
حلالاً في زمن آدم عليه السلام ثم نسخ
في سائر الشرائع ولان الحنان كان جازاً
في شرح ابراهيم عليه السلام ثم وجب
في شريعة موسى عليه السلام ولان
الجمع بين الاختين كان جازاً في شريعة
يعقوب عليه السلام ثم حرم في سائر
الشرائع فان قيل كل منافع
للاباحة لا تصلح قلنا لا اباحة
فيها بالشريعة فان الناس لم يتركوا
سدى في زمان كعب وسكوت الانبياء
عليهم السلام عند مشاهدتها تقرير
منهم فكانت احكاماً شرعية (خلافاً
لغير العيسوية من اليهود) فانه
انكروا الجواز ففرقة حقلاً واخرى نقلاً
اما الاول فلان النسخ اما الحكمة
ظهرت فيكون بداء اولاً لها فيكون
عبثاً وكلاهما على الله تعالى محال

ليس بحجة عندنا فلو كان البقاء بالاستصحاب لزم ان لا يكون نص ما في حياة النبي
عليه السلام حجة الا في حال نزوله وهو باطل قلنا قولكم لزم ان لا يكون نص
ما في حياته عليه السلام حجة ان اردتم به بالنسبة الى من التزم الحكم حال النزول
فهم لسواهم محتاجين الى الحجة وان اردتم به الى غير من التزم الحكم فهو بالنسبة
الى ذلك الغير حال ايجاب الاحال بقاء (قوله المبحث الثاني في جواز) اتفق اهل الملل
على جواز النسخ خلافاً لغير العيسوية من اليهود وعلى وقوعه خلافاً لابي مسلم
على ما سياتي وجههما واحتجوا على جواز البقاء بالعقل والعقل فلان النسخ
فعل من افعال الله تعالى ولو كان بالنسبة واذا كان في افعال الله تعالى
فاما ان تعتبر فيها المصالح العبادية على ما عليه الجمهور او لم تعتبر لكونه تعالى غنياً
عن العالمين فان لم تعتبر فجواز ظاهر لانه فاعل مختار يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد
ولا يستل عما يفعل وان اعتبرت المصالح تفضلاً لجواز باختلاف المصالح
باختلاف الاوقات والازمان فيجوز ان تكون المصلحة في مشروعية الحكم
النسخ في زمان ثم في خلافه بعده والله عالم به لانه علم خير قدر لا يغيب عنه
شيء وان كان غنياً عنا فبسخه لما علمه من المصلحة كاستعمال الطيب الحاذق
الادوية بحسب الامر جنة والازمان لعلمه وحذاقته في ذلك حكمه بالغة
لانرفها لا بداء وجهل (قوله كما في الاحياء والامانة) متعلق بجميع ما تقدم
في الدليل المعقول يعني ان شاء الدليل النسخ مع الدليل الاول بمنزلة احياء شخص
وابجاده ثم امانته فان حكم الاحياء والابجاده هو الحياة والوجود لا البقاء
بل البقاء بحكم الاستصحاب لعدم اسباب الفناء عنه من يقول ان الممكن
في حال بقاءه مستغنى عن المؤثر او بحكم ابقاء غير الابجاده عنه من يقول باقفاء
الممكن في حال بقاءه الى المؤثر كما في حال وجوده ولذلك الوجود مدة لبقائه
معلومة عند الله تعالى مجهولة عندنا وبالامانة رفع بقاءه وبين مدته وهذا
لا يدل على البداء اي الجهل والنسخ مثله لا يدل على البداء بل كل من الامانة
ودليل النسخ بين مدة البقاء الثابت بالاستصحاب لكونها مجهولة لنا وهذا البيان
هو عين الحكمة في النسخ والامانة (قوله لان الاستمتاع بالاخوات)
قد ثبت في التوراة ان الله تعالى امر آدم بتزويج نسله من نبيه وقد ثبت
ايضا استمتاع آدم بحواء وهي جزوه لانها خلقت منه عليه السلام (قوله رفع
للاباحة الاصلية) في كون جواز الحنان اباحة اصلية نظير (قوله اما الاول
فلان النسخ) واستدلوا ايضاً بان الحكم الاول اما عقيد بقاءة او بما يفيد التأسيس

وكيف كان النسخ اما اذا كان مقيدا بغاية فلا يلزم الحكم ~~بأنه~~ بعد تلك الغاية
لا يكون نسخا كما يقول ضم الى العدم بقول في العهد لا يصح ان يلين فيه رفع
قطعا وقبلها بقاء وجهه لا يجوز على الله واما اذا كان مقيدا بالتأيد فلا نه
لا يقبل النسخ بوجوه الاول فلانه يستلزم التناقض انما صلااته مؤبد وليس
بمؤبد الثاني فلانه يؤدي الى تعذر الاخبار عن التأيد بوجوه من الوجوه اذا ما من
عناية تذكره الاوتقبل النسخ الثالث فلانه يؤدي الى نفي الوثوق بتأيد حكم ما
وقد ذكرتم احكاما مؤبدا كالصوم والصلاة الرابع فلانه يؤدي الى جواز نسخ
شريعكم واتم لا يقولون به قلنا لانهم انه مقيد بشئ منه سابل هو مطلق عن القيد
ولو سلم ذلك لكان اختياره مقيد بما يفيد التأيد ونعم عدم قبوله النسخ بانه ان
التأيد يمكن ان يجعل قيدا للفعل الواجب نفسه وان يجعل قيدا للوجوب نفسه
والبحث جعله قيدا للفعل نفسه اى الفعل الابدى واجب في الجملة وحينئذ
فلانهم انه لا يقبل النسخ بل يقبله كما لو كان الوقت معينا بان يقول صم رمضان
هذه السنة ثم ينسخ قبله فانه يجوز فيكون رمضان ظرفا للصوم والوجوب ثابت
قبل رمضان ثم يرتفع فلا يوجد في رمضان واذا جاز ذلك في المقيد بالوقت المعين
مع خصوصية الوقت ففي قيد التأيد اولى لان قيد التأيد ظاهر في تناوله لا نص
والظاهر دون النص وتحقق هذا الجواب ان قوله صم رمضان ابدى بدل
على ان صوم كل شهر من شهور رمضان الى الابد واجب في الجملة غير مقيد
للقجوب بالاستمرار الى الابد فلم يصح رفع الوجوب اى عدم استمراره
مناقضاه وذلك كما تقول صم كل رمضان فان جميع الر مضطبات داخل في هذا
الخطاب وما اذا مات انقطع الوجوب قطعاً ولم يكن انقطاعه بالوعد فبطلت حليق
الوجوب بشئ من الر مضطبات وتناول الخطاب المنع يمنع ان يجعل التأيد قيدا
للقجوب نفسه بان يخبر ان الوجوب ثابت ابدى ثم ينسخ الوجوب حتى باقى زمان
لا وجوب فيه وما ذكرتم من الوجوه انما يبطل هذا القسم ومثله غير واقع ولا الزاع
واقع فيه وتخصيصه ان زمان الواجب غير زمان الوجوب فقد يقيد الاول بالابد
دون الثاني واستدلوا ايضا بانه لو جاز النسخ اى ان قباحت الحكم فلما قبل
وجوده بعد ابعدها معه والكل باطل اما قبل الوجود فلانه اذا لم يوجد كيف يرتفع
والعدم الاصل لا يكون ارتقاسا واما بعد الوجود فلانه اذا وجد فممتنع ان
يرتفع لان ما ثبت لا يصير منعدا بعينه بل عسى ان لا يوجد مثله ثانيا واما ارتفاع
عينه فهو محال واما مع الوجود فلما ذكر فيها بعد الوجود ولانه لو ارتفع حال

قلت ان اريد بظهور الحكمة تجددها
 بتجدد الازمان اخترنا الاول ولا بداه
 وان اريد بتجدد العلم بها اخترنا الثاني
 ولاصبث اثبوتها واما الثاني فلتعلم
 عن موسى عليه السلام ان لانسح
 لشريعته وعن التوراة تمسكوا بالسبت
 مادامت السموات والارض قلنا لانسلم
 انه قوله وانه متواتر ولا نسلم انه ثابت
 في التوراة النازل على موسى عليه السلام
 وثبوته فيما في ايديهم لا يكون حجة لانه
 محرف ولذا اختلف نسخها كيف
 ولو ثبت ذلك لاحتجوا به على النبي عليه
 السلام ولو احتجوا لاشتهر عادة وانتفاء
 اللازم يدل على انتفاء الملزوم (و) هو
 (واقع) لما سبق في الجواز (خلافا لابي
 مسلم) الاصفهاني (ولم يرد) بانكار وقوعه
 (ظاهره) فانه لا يصدر عن مسلم فكيف
 عن ابي مسلم رحمه الله) وذلك لان
 الظاهر منه امر ان الاول انكار اطلاق
 لفظ النسخ وهو مخالف للنص لقوله
 تعالى ما ننسخ والثاني انكار ارتفاع
 الشرائع السابقة بشرية محمد عليه
 السلام وهو ايضا باطل بل مراده
 ان الشريعة المتقدمة موقنة الى ورود
 الشريعة المتأخرة اذ ثبت في القرآن ان
 موسى وعيسى عليهما السلام بشرا
 بشريعة محمد عليه السلام واوجبا
 الرجوع اليه عند ظهوره وانما كان
 الاول موقنا لاسمي الثاني ناسخا

الوجود لم اجتماع النفي والاثبات فيوجد حين لا يوجد وانه محال قلنا هذا
 يدل على ان الفعل لا يرتفع وهو غير محل النزاع بل المراد ان التكليف الذي كان
 متعلقا بالفعل قد زال وذلك ممكن كما يزول بالحوث (قوله تمسكوا بالسبت)
 اي العبادة في يوم السبت (قوله لانسلم انه قوله آه) بل هو من مقتربات ابن
 الراوندي على ما قبل (قوله لانه محرف) لقوله تعالى بحرفون الكلم عن
 مواضعه واما اختلاف النسخ فلانه ثبت ان نسخ التوراة ثلاث نسخة في ايدي
 العبايلية ونسخة في ايدي السامرية ونسخة في ايدي النصاري وكل من هذه
 النسخ مختلفة متفاوتة على ما بين في محله (قوله كيف ولو ثبت ذلك) اي في التوراة
 النازل على موسى عليه السلام (قوله على انتفاء الملزوم) وهو الثبوت
 في التوراة النازل على موسى عليه السلام (قوله خلافا لابي مسلم الاصفهاني)
 قال لم يقع النسخ في شريعة واحدة اصلا ولا في القرآن ايضا ولما كان ظاهر هذا
 القول وهو الامر ان اللذان ذكرهما الشارح باطلا بالضرورة لا ينبغي صدوره
 عن المسلم وجهوا امره بان قالوا ان مراده بعدم وقوع النسخ ان الشريعة
 المتقدمة موقنة الى ورود الشريعة المحمدية لما ثبت في القرآن ان موسى
 وعيسى عليهما السلام بشرا بشرى محمد عليه السلام واوجبا الرجوع اليه عند
 ظهوره فكانت الشريعة المتقدمة موقنة واذا كانت موقنة لا تكون الشريعة
 المحمدية ناسخة لها ومراهم الله بالشريعة المتأخرة هي الشريعة المحمدية
 لا مطلقا تأمل ثم اجابوا عنه باننا لانسلم ان البشارة والواجب يقتضيان توقيت
 احكامها لاحتمال ان يكون الرجوع اليه لكونه مفسر الاول او مقرر له
 او مبدل لبعضه دون البعض وعلى التقادير الثلاثة لا يكون موقنا حتى لا يجوز
 نسخه ومن المعلوم انه ليس بمؤيد فيكون مطلقا يفهم من ظاهر الآية
 احتمال عدم التأيد فتبدل بعضها يكون نسخا وبذلك ثبت المدعى وكونه مفسرا
 او مقرر للبعض الآخر لا بضرنا ثم لا يخفى عليك ان كونه مفسرا او مقرر لا لكل
 لا مدخل له في اثبات النسخ وانما ذكرهما لجرد بيان عدم كونه موقنا ولو سلم ان
 البشارة والواجب يستلزمان التوقيت لشرعيتها لكان لا نسلم ان ذلك يقتضي عدم
 وقوع النسخ مطلقا اي لافي الشريعة المتقدمة ولا في القرآن وانما يقتضي عدم
 وقوعه بالنسبة الى الشريعة المتقدمة اذ لا يلزم من توقيت الشريعة المتقدمة
 توقيت الاحكام القرآنية كلها كيف وقد وقع التوجه الى بيت المقدس والوصية
 للوالدين مطلقا عن التوقيت والتأيد ثم رفع ذلك في القرآن بالتوجه الى الكعبة

وأية الموارد في موضع النسخ في القرآن بالضرورة وبذلك ثبت المدعى وهو وقوع
النسخ مطلقا في مقابلة قول أبي مسلم من أنه غير واقع مطلقا ومن هذا التقرير
ظهر ما في عبارة الشارح من الركافة (قوله وفي عبارة المتن من اللطف) لو قال
من المبالغة رد المنازع في هذه المسئلة لكان أولى تأملا (قوله في محل النسخ)
لما ذكر أن النسخ بيان مدة الحكم أسرع في بيان أن محله هو الحكم لكنه لا مطلقا بل
حكم محتمل ببيان المدة والتوقيت وذلك يكون بأمر من أحد هما أن يكون
الحكم في نفسه محتملا للوجود والعدم اذ لو كان قطعي الوجود أو العدم لا يحتمل
النسخ وهو ظاهر والثاني أن لا يكون ملحقا به ما ينافي المدة والتوقيت بالنسخ
اذا و كان ملحقا به ذلك لا يحتمل النسخ لانه بدء والحاصل أن ما دل عليه
الدليل الشرعي إما أن يكون قطعي الوجود كالواجب وصفه أو قطعي
العدم كالمنع أو محتمل العدم كالممكن وهو لا يخلو إما أن يكون مما اقترن به تأييد
صريح أو دلالة أو نصا واقترن به توقيت كذلك أو مما لم يقترن به شيء من التأييد
والتوقيت فصلا سيما أقسم على ما ذكره القوم وإن احتمل الزيادة عقلا فلا أول
كذات الباري وصفاته الذاتية والفعلية واسميته فانها كلها مقدمة المدعى
لا تحتمل النسخ فلا تكون محلا له وإليه أشار المصنف بقوله فرعي لأنها من الأحكام
الأصلية والثاني كشرىك الباري فإنه لا يحتمل الوجود فلا يكون محلا
للسنخ أيضا وأخرج هذا بقوله فرعي أيضا لأنه من الأصلية مثل الأحكام
السابقة والتساليث والاربع وهو ما قرن به تأييد صريح أو دلالة فاختلف
في قولها ما النسخ فقال الجصاص وأبو منصور المازني والقاضي أبو يعقوب
الاسلام وشعس الأئمة انهما لا يقبلان النسخ وقال الجمهور انهما يقبلان على
ما سياتي بيانه كما مثال الصريح فكقوله تعالى خالد بن فيها بدأ وصف أهل الجنة
بالخلود وهو مطلق قبل الزوال فلما اقترن به الإبهام محال لا يقبل الزوال وكقوله
تعالى وجاهل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا إلى يوم القيمة فإن قيل كل من
هاتين الآيتين من قبيل الأخبار والأخبار لا يحتمل النسخ لأن نص في النصرة
في خبر من لا يجوز عليه الكذب واجب والواجب ليس محال للنسخ قلنا المقصود
بحرم القول بجم من أنه يكون خيرا وغيره وقد يقال إن الأول حكم بوجوب
خلود المؤمنين في الجنة والثاني بوجوب تقديم المؤمن على الكافر بالخصومة
مثال الدلالة فكسائر شرائع نبي عليه السلام التي قبض النبي عليه السلام على
قروا فانها مؤيدة لا تحتمل النسخ بدلالة أن محمدا عليه السلام خاتم النبيين

قلنا لا نعلم أن الإشارة والاحتساب
مقتضيان توقيت احكامهما لاحتمال
أن يكون الرجوع إليه لكونه مفسرا
أو مقرا أو مبدلا للبعض دون البعض
فإن ابن يلزم التوقيت بل هي مطلقة فيهم
فإنها لا يبد فتبدلها يكون نسخا ولو سلم
فإن التوجه إلى بيت المقدس والوصية
لوالدين كان مطلقا فرفع وفي عبارة المتن
من اللطف ما لا يخفى البحث الثالث
في محل النسخ

والخامس وهو ما قرن به تأييد نصا فيدا للوجوب فلا يحفل النسخ بالاتفاق
والسادس ما قرن به توقيت صريحاً أو دلالة أو نصاً لحكم فيه كما في التأييد
في الثلاثة ولو اعتبرنا الثلاثة معازات الأقسام والسابع وهو ما لم يقترن به شيء
من التأييد والتوقيت أصلاً وهو محل النسخ بالاتفاق هذا تقرير ما ذكره
القوم وتقرير ما ذكره المصنف أن محل النسخ هو الحكم والحكم الشرعي أو غير
شرعي والشرعي إما أصلي أو فرعي والفرعي إما أن لا يلحقه توقيت ولا تأييد أصلاً
أو يلحقه قيداً للحكم نصاً أو ظاهراً أو يلحقه قيداً للحكم به فتلافة منها
لاتقبل النسخ بالاتفاق وهو الغير الشرعي والشرعي الأصلي والذي يلحقه
التأييد والتوقيت نصاً أو واحد منها يقبل بالاتفاق وهو الذي لم يلحقه التأييد
والتوقيت أصلاً واثنان منها مختلف فيهما (قوله احتراز عن الأخبار) وأعلم
أن الأخبار إما عن الأحكام الشرعية الفرعية أو الأحكام العقلية
أو الأحكام الغير الشرعية فالأخبار عن الأول مما يقبل النسخ كالأمر والنهي
كالأخبار عن حل الشيء أو حرمة مثل هذا حلال ثم أخبر عن حرمة وذلك حرام
ثم أخبر عن حله وأختلفوا في الأخبار عن الأحكام الغير الشرعية الفرعية قال
بعض المعتزلة والأشعرية يجوز النسخ في الخبر مطلقاً إذا كان مدلوله منكراً
والأخبار عنه عاماً كالقول مثلاً عرت زيداً ألف سنة ثم بين أنه أراد تسعمائة
بخلاف ما إذا لم يكن منكراً نحو قوله أهلك الله زيداً ثم قال ما أهلكه لأن
ذلك يقع دفعة واحدة فلو أخبر عن اعدامه أو إعدامه خبراً كان النسخ مطلقاً
وقوم بين الماضي والمضارع فعه في الماضي وجوز في المستقبل لأن الوجود
المحقق لا يمكن رفعه بخلاف المستقبل لأنه منع من الثبوت وذهب الجمهور إلى
عدم جوازه مطلقاً وهو الصحيح لأن النسخ توقيت وهو لا يستقيم في الخبر فإنه
لا يقال اعتقدوا الصدق في هذا الخبر إلى وقت كذا ثم اعتقدوا خلافه بعد ذلك
فإنه بداهة وجهل وذلك على الله محال فالشارح رحمه الله أشار إلى مذهب الجمهور
في المختلف فيه ثم أشار إلى التفق عليه على ما ترى (قوله الأحكام العقلية)
نحو العالم حادث (قوله والحسية) نحو النار حارة والماء بارد (قوله)
نحو الصوم واجب مستمراً (مثال لما يلحق به تأييد نصاً معناه واجب
وجو باستمرار أبداً ولم يمتثل ما لحقه التوقيت نصاً لأنه قال القاضي أبو زيد ليس
لهذا القسم مثال من النصوص وقيل مثاله قوله تعالى تزرعون سبع سنين
دأباً وقوله تعالى تمتعوا في داركم ثلاثة أيام وديانته ليس بمسند لأن ذلك

(ومحله حكم) احتراز عن الأخبار عن الأمور الماضية أو المواقعة في الحال
أو الاستقبال بما يؤدي نسخها إلى كذب أو جهل بخلاف الأخبار عن حل الشيء
أو حرمة مثل هذا حلال وذلك حرام (شرعي) خرج به الأحكام العقلية
والحسية فإنها لاتقبل النسخ (فرعي) خرج به الأحكام الأصلية المتعلقة
بالعقائد (لم يلحقه) أي ذلك الحكم (توقيت) أي تعيين من الوقت
(ولاً تأييد) أي دوام الحكم مادامت دار التكليف ولهذا كان التقييد بقوله
إلى يوم القيامة تأييداً لا توقيفاً (قيداً حكم) صفة توقيت وتأيد (نصاً)
نحو الصوم واجب مستمراً فإن نسخها لا يجوز اتفاقاً (واختلف في غيره) وهو
أمر أن الأول أن لا يكون التوقيت والتأييد قيداً للحكم بل للفعل المحكوم
به نحو صوموا أبداً

او الى كذا فان الفعل يعمل بمادته
والوجوب انما يستفاد من الهيئته
فيكون القيد متوجها الى الفعل
باعتبار مادته ضرورة فالجمهور منا
وعن الشافعية على جواز نسخه خلافا
للخصاص وعلم الهدى والقاضي
ابي زيد والشيخين ومن تبعهما الثاني
ان يكون التوقيت والتأيد قيسدين
للحكم ظاهرا لانصاحوا الصوم يجب
ابدا فان الفعل اصل في العمل والتخار
في التنازع اعمال للثاني فيكون ابدا
قيدا يجب ويحتمل ان يكون ظرفا
لصوم فان نسخه يجوز عند الجمهور
ويحمل على خلاف الظاهر من اعمال
الابعد لاعندهم الجمهور ان ابدية
الفعل المكلف به لا تنافي عدم ابدية
التكليف به لجواز اختلاف زمانيهما
كما ان تقييده بزمان يجامع عدم تقييد
التكليف به نحو صم خدائات قبله
او نسخ اليوم وللمتأخرين ان ورود
النسخ على الصوم الدائم والموقت
يجعله غير دائم وغير موقت بذلك الوقت
لانه لا يتافيهما وعلى وجوبه يستلزمه
لانه اذا لم يجب جاز تركه فلم يدم فيين
دوام الصوم ونسخ وجوبه منساقاة
لنساقاة نقيض كل لازم للزومه فيكون
مبطلا لنصوصية التأيد كما في تأيد
الوجوب بعينه المبحث الرابع في شرط
النسخ (وشرطه التمكن من الاعتقاد
لا الفعل) اعلم ان شرطه عندنا
هو التمكن من عقد القلب فانه كافي

ليس من الاحكام بل من الاخبار والامتناع في الاحكام اللهم الا ان يقول المقصود
مجرى التمثيل سواء كان في الخبر او غيره كما في المثال المذكور لئلا يثبت نصا
او يقال ان تزعمون بمعنى انزعوا بدليل قوله تعالى فذروه في سبيله فكان من
قيل الاحكام (قوله فان الفعل يعمل بمادته) يعني ان ابدا والى كذا معمول
الفعل والقول من خواص الفعل من حيث مادته لا من حيث هيئته وصيغته
حتى لو كان مادة صوموا مثلامقارنا بغير هذه الهيئته يعمل ايضا والهيئته انما
تعمل في الوجوب ونحوه فصارت كل من التأيد والتوقيت قيدا لمادة
الفعل لا الهيئته فيكون قيد للمدلول المادة اعني الحدث وهو الصوم في المثال
المذكور (قوله وعلم الهدى) اي ابي منصور الماردي والمراد بالشيخين
فخر الاسلام البرزنجي وشمس الائمة (قوله لاعندهم) راجع الى الخصاص ومن
عطف عليه (قوله الجمهور) اي دليلهم الاول والثاني من الخلافية
اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الابدصار قيد للفعل المكلف به ايضا بحمله
على خلاف الظاهر وقد تقدم تحقيق هذا الدليل في الرد على من ينكر جواز
النسخ (قوله لانه) اي النسخ من الخلافية (قوله نقيض كل لازم
للزومه) يعني ان الوجوب لازم للدوام ونسخه نقيضه فيكون متافيا للدوام
فيكون مبطلا للتأيد في الاول والثاني من الخلافية والجواب عنه لان سلم ان
الوجوب لازم للدوام اذ يجوز ان يدوم الشيء بدون الوجوب (قوله لا الفعل) اي
لا التمكن من الفعل مع التمكن من الاعتقاد على ما ذهب اليه المعزلة والصبري ومن
تبعهما (قوله اعلم ان شرطه عندنا هو التمكن) واعلم ان للنسخ شروط بعضها
متفق عليها وبعضها يختلف فيه فالمتفق عليه كونه النسخ والنسخ حكرين
شرعيين فان العجز والموت كل منهما يزيل التعبد الشرعي مع انه لا يسمى ذلك
نسخا وكذلك ازالة الحكم العقلي بالحكم الشرعي لا يسمى نسخا ويكون النسخ
منفصلا ومتأخرا عن المنسوخ قلن الاستثناء والغاية لا يعمل بالنسخا واعلم ان
المصنف رحمه الله هذه الشروط لكونها معلومة فيما سبق من بيان تعريف النسخ
ومحلها والشروط المختلف فيها كون النسخ والمنسوخ من جنس واحد من الكتاب
والنسخ واشترط الابدل للمنسوخ واشترط كون النسخ اخف من المنسوخ او مثله
فانها شروط عند قوم دون آخرين وسأني الاشارة في الكتاب الى هذه الثلاثة
ومن المختلف فيها ايضا التمكن من الفعل وعقد القلب له توضيحه انهم اتفقوا
على ان نسخ الفعل بعد التمكن من الفعل جائز وقالوا المراد من التمكن من الفعل

وعند المعتزلة والصير في من الشافعية
والجصاص وابي زيد منار رحمهم الله
نعمالي التمكن من الفعل ايضا وهو
ان يمضي بعد وصول الامر الى المكلف
زمان بسع الفعل من وقته المقدر له
شرعا ولا يكتفى ما بسع جزء منه فكل
من النسخ قبل دخول وقته او بعده
وقبل مضي ذلك القدر في محل النزاع
وبناؤه على ان الاصل عندنا عمل
القلب والنسخ بيان انتهاء مدته
لكفايته مقصودا تارة كما في ازالة
المتشابه وكونه اقوى المقصودين اخرى
لتوقف كون العمل قربة عليه بدون
العكس وعدم احتماله السقوط دونه
وعندهم عمل البدن لانه المقصود
بكل تكليف نصا والنسخ لبيان
انتهاء مدته فلو نسخ قبله كان لنا
خبر المعراج حيث نسخ الرائد على الخمس
من الخمسين قبل التمكن من الفعل
لامن عقد النبي عليه السلام قبله
وهو الاصل وعقد جميع المكلفين
ليس بشرط

يمضي بعد وصول الامر الى المكلف زمان بسع الفعل المأمورواختلفوا في جواز
قبل التمكن منه وذلك يتصور بوجهين احدهما ان يرد النسخ بعد التمكن من
الاعتقاد قبل دخول وقت الواجب كما اذا قيل صوموا غدا ثم قيل قبل الصبح
لا تصوموا والثاني ان يرد النسخ بعد دخول وقت الواجب قبل انقضاء زمان
بسع الواجب كما اذا قيل صم غدا ثم شرع في الصوم فقبل انقضاء اليوم الذي شرع
في صومه قيل لا تصم فذهب اكثر الفقهاء وطائفة اهل الحديث والمتأخرين وفخر
الاسلام الى ان الشرط هو التمكن من عقد القلب بدون التمكن من الفعل واختاره
رحمه الله وذهب ابو منصور المازدي والقاضي ابو زيد والحصاص وبعض اصحاب
الشافعي الى ان الشرط هو التمكن من عقد القلب والفعل معا بالمعنى المذكور
للتمكن فعلى هذا الخلاف صار كل من الصورتين المذكورتين محلا للنزاع على
ما اشار اليه رحمه الله بقوله فكل من النسخ قبل دخول وقته او بعده وقبل مضي
ذلك القدر محل النزاع وقالوا هذا الخلاف مبنى عن ان الاصل عند الفرقة الاولى
عمل القلب والنسخ بيان انتهاء مدته لانه يكون كافيا في المقصود بالتشريع
كما في التشابه فان المقصود بازاله مجرد عقد القلب بحقيقته ولانه اقوى من عمل
الجوارح لتوقفه عليه قربة ولانه لا يحتمل السقوط بوجه بخلاف العمل لا ترى
ان التصديق لا يحتمل السقوط بوجه والاقرب بالاسان قد بسط فكان عمل
القلب اصلا وعند الفرقة الثانية ان الاصل عمل البدن لانه المقصود بكل امر
ونهي نصا وكل ما هو مقصود بهما فهو المتصف بالحسن والقبح والنسخ لبيان
انتهاء مدته فلو نسخ قبل التمكن يكون بداهة لا وجه لاجتماع الحسن والقبح في حالة
واحدة في شيء واحد وهو الفعل الذي ورد الامر به ثم نسخ بالنهي عنه قبل التمكن
منه واستدلَّت الفرقة الاولى بوجوه الاولى ان النسخ قبل التمكن من الفعل واقع
والوقوع دليل الجواز وذلك لانه روى ان النبي عليه السلام امر بخمسين صلاة
ليلة المعراج ثم نسخ ما زاد على الخمس قبل التمكن من الفعل لا قبل التمكن من عقد
قلب النبي عليه السلام بل بعد عقد قلبه واعترض عليه بان هذا الحديث غير ثابت
والمعتزلة ينكرون المعراج ومن يقربه من غيرهم ينكرون نسخ خمسين صلاة بالخمس
ويجعله من زيادات القصاص والحاكين مستدلا بلزوم التمكن من الاعتقاد مع
عدم هذا التمكن في حق الامة لعدم علمهم بذلك مع كونهم مأمورين به فان الامر
بخمسين صلاة لم يكن للنبي عليه السلام خاصة بل له ولا منه واوسلم بثبوته فهو
مخالف للدليل العقلي الذي ذكره الفرقة الثانية آنفا والخبر المخالف للدليل العقلي

غير مقبول ولو سلم عدم المخالفة فلا نسلم ان ذلك كان فرضا بطريق المزمع بل فوض
 اليه ذلك فاذا اختار الخمس تقرر ذلك فرضا اجيب بان الحديث مشهور تلقته
 الامة بالقبول فلا وجه لانكاره كالتواتر والثقة كما رووا اصل المراج رووا فرض
 خمسين صلاة ونسخها على ما ثبت في الصحيحين وغيرهما والنبي عليه السلام
 اصل هذه الامة وكان مبني بالاعتقاد والقبول في حقه وحق امته ويجوز ان
 يتلى بامته لو فور شفعته عليهم كما ابتلى بنفسه وليس بمخالف للدليل العقلي
 المذكور ولا يلزم منه بدء ولا اجتماع الحسن والقبح بيانه على ما في الكشف انه
 لا تثبت حقيقة الحسن للفعل المأمور به بالتمكن من الفعل قبل وجوده لان
 الحسن صفته فلا يتحقق قبل وجوده ولا بد للنسخ من تحقق المأمور به ليكون
 النسخ بيان لا انتهاء حسنه ومثبتا لقبح ما يتصور من امثاله في المستقبل ثم لما جاز
 النسخ بالاجماع بعد التمكن من الفعل قبل حصول حقيقته لا بد من ان تكون
 صحته مبنية على ما يجوز كون الاعتقاد مقصودا بالامر كالفعل ليصلح النسخ بيان
 لانتهاء حسنه اذ لم يصلح ان يكون بيان لا انتهاء حسن الفعل لا مخالفة لتمام الشيء
 قبل وجوده ولما جاز ذلك بعد التمكن من الفعل لما ذكرناه ولم يلزم منه بدء واجتماع
 الحسن والقبح في شيء واحد جاز قبل التمكن من الفعل ايضا لوجود هذا المعنى وقد
 ثبت في الحديث انه صلى الله عليه وسلم سأل الخفيف عن امته غير مرة وكان
 موسى عليه السلام يحثه على ذلك وذلك دليل على اهمية مفعولنا الى آية بل كان
 نسخا على وجه التخفيف بعد القرينة الثاني ما ذكره فخر الاسلام من ان النسخ
 صحيح بالاجماع بعد وجود جزء من الفعل او مده نصلي التمكن من جزء منه وان كان
 ظاهر الامر بمقتضى كذا لان الادنى يصلح مقصودا بالابتداء بالامر فكذلك عقد
 القلب على حسن المأمور به وعلى حقيقته يصلح ان يكون مقصودا منفصلا عن
 الفعل الا يرى ان الله تعالى ابتلانا بما هو مثله ولا يلزمنا فيه شيء غير اعتقاد
 حقيقته قبل ان عقد القلب يكفي في صحة النسخ هذا كلامه وليس مراده بجزء
 من الفعل ما هو المتبادر منه حتى يرد عليه ان دعوى الاجماع فيه مخالفة
 لما ذكرنا انما من انه احدى صورتى محل الخلاف بل مراده على ما قرره صاحب
 الكشف انه اذا امر بالفعل مطلقا بان قيل افعلوا كذا في مستقبل اعماركم
 يجوز نسخه بانتهى عنه بعد وجود اصل الفعل الذي هو جزء مما يتساوله مطلق
 الامر وبعد مضي جزء من الزمان يسع اصل الفعل ولو لا النسخ لكان الامر
 متناولا جيع العمر وليس المرام بالجزء ان الامر اذا ورد بفعل مثل صلوا وكعبين

وهم لا يتكرون المراج بمعنى الاسراء
 الى المسجد الاقصى اثبوتها بالكتاب
 بل بمعنى الصعود الى السماء والحديث
 مشهور متلقى بالقبول لا يمكن انكاره
 كالتواتر فيكون حجة عليهم البحث
 الخامس في النسخ (ويجزي) النسخ
 (بين الكتاب والسنة) يعني يجوز نسخ
 الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة والكتاب
 بالسنة والسنة بالكتاب فتكون اربعة
 اقسام الاول كنسخ الوصية للوالدين
 بآية الموارث والثاني قوله عليه السلام
 كنت نهيتكم عن زيارة القبور
 الا فروروها ولا خلاف في صحة هذين
 القسمين (وخالف الشافعي رحمه الله
 في المختلفين) اى نسخ الكتاب بالسنة
 ونسخ السنة بالكتاب واستدل
 على الاول بوجوه الاول انه مطعنة
 للطاعن فانه يقول خالف ما يزعم انه
 كلام ربه والثاني انه تعالى قال
 ما ننسخ من آية او ننسخها تأت بخير منها
 او مثلها والسنة دونه وليست من لدنه
 تعالى والثالث انه عليه السلام قال
 تكثروا احاديث من بعدى فاذا
 روى لكم عنى حديث فاعرضوه على
 كتاب الله تعالى الحديث وهو
 دليل على رده عند المخالفة والاربع
 انه تعالى قال قل ما يكون لى ان ابدله
 من تلقاء نفسي الى آخره

فلو نسخ لبطل والجواب عن الاول
ان الطعن الباطل لاعبرة به كيف وانه
في نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة
وارد ايضا فان المصدق يتيقن ان الكل
من عند الله تعالى والمكذب يطعن
في الكل من جهله وعن الثاني ان المراد
والله تعالى اعلم خيرية الحكم او مثليته
في حق المكلف حكمة او ثوابا كسورة
الاخلاص تعدل ثلث القرآن ولا شك
ان السنة ايضا من لدنه لانه لا ينطق
الا بالوحي سيما اذا لم ينبه على الخطأ
وعن الثالث ان ذلك الحديث غير
صحيح لانه يخالف للنص الدال على
وجوب اتباع الحديث مطلقا ولو سلم
فالمراد به حديث لا يقطع بصحته بدليل
سياق الحديث حيث لم يقل فاذا سمعتم
منى فالمراد فاعرضوا ذلك الحديث
الذي لاتعلم صحته على كتاب الله تعالى
فان خالفه فردوه لانه ان لم يعلم تاريخه
يحمل على المقارنة فبرده لم قدم قوله
على المعارضة وان علم فان تقدم
على الكتاب فقد نسخ به فوجب رده
وان تأخر عنه وجب ايضا رده لانه
لا يصلح ان ينسخ به الكتاب
وعن الرابع ان المراد بالتبديل وضع لفظ
لم يتزل مكان ما تزل ولو اريد التبديل
في المعنى فالسنة ايضا من عنده تعالى
وتقدس كاسبق فلا يكون التبديل بها
تبدلا من تلقاء نفسه عليه السلام
وعلى الثاني بوجهين الاول انه مطعنة
للطاعن كاسبق

او صوموا غدا فبعد آء جزء من الصلاة أو جزء من الصوم او بعد مضى زمان
يسع جزءا من الصلاة او الصوم يجوز نسخه بالاجماع لان ذلك من الصور
المتعارف فيها انتهى فكان مراده بالجزء هو الاصل الداخل فيما يتناوله مطلق
الامر الثالث ان الفعل لا يصير قرينة الا بالقرينة بالاتفاق وعزيمة القلب قد نصير
قرينة بلا فعل فكانت عزيمة القلب اصلا مستقلا من غير شرط في كونه قرينة
وما كان كذلك فهو اولى ان يكون مقصودا بالابتلاء فيكون في جواز النسخ (قوله)
وهو الاصل اي النبي عليه السلام هو الاصل فيقوم عقد قلبه عن الامه كقراءة
الامام بالنسبة الى المأموم (قوله وهم لا ينكرون المراج) اذا وانكروا اصل
المراج لا يكون خبر المراج حجة عليهم وانما انكروا الصعود الى السماء والحديث
الوارد فيه مشهور لا يقبل الانكار فيكون حجة عليهم (قوله وليس من لدنه
تعالى) فكان مخالفا لقوله تعالى نأت حيث اسند الى ذاته (قوله ان الطعن الباطل
لا عبرة به) يعني ان اردتم بقولكم لجواز نسخ الكتاب بالسنة لزم ان يكون مطعنة
للطاعن الطعن الحق فالملازمة ممنوعة وان اردتم الطعن الباطل فطلان اللازم
ممنوع كيف وان دليلكم هذا جار في نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة
والمدعى مخلف (قوله خيرية الحكم او مثليته) اي لا خيرية في اللفظ والنظم ومن
الجار ان يكون حكم السنة النسخة خيرا مما في الكتاب المنسوخ حكمة او ثوابا
او مثالا بخلاف اللفظ فان لفظ القرآن خير من لفظ الحديث بخواص كثيرة
من الإعجاز والاحكام القرآنية (قوله ولا شك ان السنة ايضا) جواب عن
قولهم وليس من لدنه تعالى (قوله سيما اذ لم ينبه) لا يخفى عليك ما في هذا
الترقي من الضعف لان احتمال التنبيه على الخطأ انما يصور فيما اذا كان علم النبي
اجتهادا لا وحيا توضحه اثم اختلفوا ان علم الرسول كله عن وحى او عن اجتهاد
في بعض قالت فرقة كله عن وحى وقالت فرقة بعض عن اجتهاد ثم اختلفت
هذه الفرقة منهم من قال لا يلزم التنبيه على خطأهم في اجتهادهم ومنهم من قال
انهم ينهون على خطأهم وهو الاصح فلا وجه للترقي المذكور بعد ذكر الوحي
(قوله فالمراد به) اي بقوله حديث في الحديث المذكور (قوله حيث لم يقل اه)
اي يدل قوله فاذا روى (قوله ان المراد بالتبديل اه) يعني ان المراد بالتبديل
في قوله تعالى حاكمون لى ان ابدله ليس التبديل في المعنى بل المراد التبديل
في اللفظ ومن المعلوم انه لا يلزم من كون السنة ناسخة للكتاب كونها مبدلة
لفظ الكتاب ولو اريد التبديل في المعنى لا يلزم تبديل معنى الكتاب من تلقاء

نفسه ايضا لان السنة من عنده تعالى فلا يكون التبدل بينهما شيئا من تلقاء
نفسه (قوله فلا يكون ما جاء به رافعا) والارزام ان يكون مينا ورافعا معا
(قوله ان المراد بالتبيين التبليغ) يعني لان سلم ان دلالة الآية على كون السنة بيانا
لجواز كون المراد من التبيين المذكور فيها التبليغ فلا يتناقى كون الكتاب ناسخا
ورافعا ولو سلم ان المراد بالتبيين معناه الحقيقي وان النبي عليه السلام اى السنة
مبين لكن لا يتناقى كون الكتاب ناسخا للسنة لان النسخ مبين ايضا ولو سلم ان النسخ
ليس مبين بل مبدل لكنه لا يتناقى كون النبي عليه السلام مبينا في الجملة وانما يتناقى
كونه مبينا من كل الوجوه فيجوز ان يكون الكتاب ناسخا للسنة ويكون للنبي
عليه السلام مبينا لاطلاق الكتاب واجماله وعمومه وتحقيقه انه يجوز ان يكون
مينا لما ثبت من الاحكام ناسخا لما ارتفع منها فكان النبي عليه السلام مينا
في الجملة ناسخا في الجملة (قوله والاجماع لا ينسخ شيئا ولا ينسخ بشي) اعم الاول
ففيه خلافة عيسى بن ابان وبعض المغتلاة فانهم قالوا يجوز النسخ بالاجماع
واحتجوا بما روى ان عثمان رضى الله عنه لما حجب الام عن الثالث الى السادسة
بالاخوة قال ابن عباس كيف تحجبها باخوين وقد قال تعالى فان كان له اخوة
قلامه السادسة والاخوان ليسوا باخوة فقال عثمان يحجبها قومك يا غلام فدل
هذا على جواز نسخ الكتاب بالاجماع فاذا جاز نسخ الكتاب به جاز نسخه غيره به
ايضا وبان الاجماع حجة قطعية كالكتاب والسنة فيجوز ان ينسخ به كما جاز بهما
واحتج الجمهور بان النسخ لا يكون الا في حياة النبي عليه الصلوة والسلام لا بعده
بالايقاع والاجماع لا يكون الا بعد حياته عليه السلام لانه لا يجامع بخون رايه
في حياته واذا وجد منه راي في شيء فلا بد من الرجوع الى رايه لانه منفرد في رايه
فكان البيان الموجب للعلم هو رايه المسموع منه لا الاجماع ففي زمان الاجماع
لم يبق النسخ مشروعا حتى ينسخ به وبان الاجماع اما ان يكون عن نص او لا وعلى
التقديرين فلا ينسخ به اما اذا كان عن نص فلان النص حينئذ هو النسخ لا الاجماع
واما لم يكن عن النص فالدليل الاول اما قطعي او ظني فان قطعيا كلف الاجماع على
خلافي القاطع فيكون باطلا فلا يكون ناسخا وان كان ظنيا فذلك المظني لم يبق
مع الاجماع على خلافه دليلا لان شرط العمل به رجحانه وافادته للظن وقد اتفق
بعمارة القاطع له وهو الاجماع فلا يثبت به حكم فلا يتصور رفع ونسخ
ولا تفصيل في كل من هذين الدليلين بين كون الاجماع ناسخا للكتاب والسنة
والاجماع لكن فخر الاسلام ذكر في آخريات حكم الاجماع ان نسخ الاجماع بالاجماع

والثاني انه تعالى قال واترنا عليك
الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم الآية
فلا يكون ما جاء به رافعا والجواب عن
الاول ما سبق في الاول من اول الاول
وعن الثاني ان المراد بالتبيين التبليغ
ولو سلم فالنسخ بيان امد الحكم ولو سلم
فيدل على ان النبي مبين في الجملة
ولا يتناقى كونه ناسخا ايضا والاجماع
لا ينسخ) شيئا (ولا ينسخ) بشي لان
الاجماع بعد عهد الرسول عليه
السلام لكفايته في عهده ولا نسخ

بعده

جائز وان لم يحز نسخ الكتاب والسنة به وبين الفرق بان الاجماع لا ينعقد بخلاف
 الكتاب والسنة فلا يتصور ان يكون ناسخا لهما ويتصور ان ينعقد اجماع
 لمصلحة ثم تبديل تلك المصلحة فينعقد اجماع آخر على خلاف الاول قلنا ان الاجماع
 الثاني ان دل على بطلان الاجماع الاول لم يحز ذلك لان الاجماع لا يكون باطلا
 اذلا اجماع على البطلان وان دل على صحة الاجماع الاول لكن الاجماع الثاني جعل
 الفعل بالاول حراما من بعد لم يحز ذلك الا بدليل شرعي منجحد وقعه لاجله الاجماع
 من كتاب اوسنة او بدليل كان موجودا لكن خفي عليهم من قبل ثم ظهر ذلك لهم
 والكل باطل لاستحالة حدوث كتاب اوسنة بعد وفاته عليه السلام وعدم جواز
 خفاء الدليل الذي يدل على الحق عند الاجماع الاول على كلمهم لاستلزامه اجماعهم
 على الخطاء والجواب عن تمسك المجوزين بحديث عثمان اننا لنسلم النسخ فيه فانه
 يتوقف على ان الآية المذكورة افادت عدم حجب ما لبس باخوة قطعا وعلى
 ان الاخوين لبسا باخوة قطعا فان كلا منهما لو ثبت بدايل ظاهر وجب حمله على
 خلاف ظاهره دفعا للنسخ ولكن لم يثبت شيء منهما قطعا فان الاول فرع ثبوت
 مفهوم الخلاف ولم يثبت ذلك وان ثبت فبظاهر لا يقطعى والثانية فرع ان الجمع
 لا يطلق على اثنين ولم يثبت ذلك وان ثبت فبظاهر لا يقطعى لان ثبوته ليس
 بطريق الحقيقة بل بالبحاز ولو سلم ثبوتهما يقطعى لكن يجب تقدير نص قطعي دال
 على حجبهما من الثلث الى السدس ليكون النسخ به والا لكان الاجماع على خلاف
 القاطع فكان خطأ وانه باطل وعن تمسكهم الثاني ان مجرد القطعة لا يفيد مع
 قوات زمان النسخ واما الثاني وهو ان الاجماع لا ينسخ بشيء ففيه خلاف بعض
 الاصوليين حيث قالوا اذا اجتمعت الامة على قولين فهو اجماع على ان المسئلة
 اجتهادية يجوز الاخذ بكلهما ثم يجوز اجماعهم على احد القولين فاذا اجمعوا
 عليه بطل الجواز الذي هو مقتضى ذلك الاجماع وهو معنى النسخ والجواب عنه
 لان سلم جواز ذلك فانه مختلف فيه ايضا ولو سلم فلا يكون نسخا لان الاجماع
 الاول مشروط بعدم الاجماع الثاني فانتفاؤه عند الاجماع الثاني انما هو
 بانتفاء شرطه لا بالنسخ واحتج الجمهور بان الاجماع لو نسخ فاما بنسخ القاطع
 او باجماع قاطع او بغيرهما وكلاهما باطل اما الاول فلانه يلزم ان يكون الاجماع
 على الخطاء لانه خلاف القاطع وهو محال واما الثاني فلانه ابعد من الاول
 للاجماع على تقديم القاطع على غيره فليزيم خطأ ذلك الاجماع كافي الاول مع ما فيه
 من تقدم الاضعف على الاقوى وهو خلاف المعقول ثم لا يخفى عليك ان ما ذكره

المشارح من الدليل يصلح دليلا للمستثنين معاناً مل (قوله) وأما سقوط نصيب المؤلف قلوبهم (اختلفوا في سقوط نصيب المؤلف بآواهم الثلاثة المذكورة في كتب الفقه بعد النبي عليه السلام على ثلاثة أقوال قيل بطريق نسخ ما ثبت بالكتاب وهو قوله تعالى إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم بالأجاء وقيل بطريق انتهاء الحكم بانتهاء علته لأن إعطاء النبي عليه السلام كان لدفع شرهم وأعراس الدين وبعده انتهت هذه العلة بقوة الإسلام فانتهى الحكم أيضاً بالأجاء واختاره رحمه الله وقيل بطريق نسخ ما ثبت بالكتاب بدليل ناسخ لأن إجماعهم على السقوط يدل على ناسخ إذا إجماع بلا سند غير مقبول لكن لا يلزمنا تعيين هذا الدليل في محل الأجاء بل الواجب الحكم بثبوته قيل وهذا أقوى الوجوه لأن الإجماع لا ينسخ الكتاب على ما عرفت وإن الحكم لا يحتاج في بقاءه إلى العلة كالمثل في الحج حيث انتهت العلة والحكم باق فيجوز بقاؤه بعد انتهاء علته (قوله) وكذا القياس (اختلفوا في القياس هل يكون ناسخاً أو منسوخاً توضيحه أن القياس إما مطلق أو مطلق في المقتطوع وهو ما يكون حكم أصله والعلة ووجودها في الفرع قطعياً ينسخ في حياته عليه السلام بالقطعي نصاً كان ذلك القطعي الناسخ أو قياساً بصورة ذلك أن ينسخ حكم الأصل بنص مشتمل على علة متحققة في الفرع فينسخ حكم الفرع أيضاً بالقياس على الأصل فيحقق قياس ناسخ وآخر منسوخ مثله أن ثبت حرمة الزنا بقياس على البر منصوص العلة ثم ينسخ حرمة الزنا بقياس على البر منصوص على علة مشتركة بينه وبين الذرة فيقاس عليه ويرفع حرمة الزنا فيها فيكون ناسخاً للقياس بالقياس ولو ورد نص بنسخ الزنا في الذرة كان نسخاً للقياس بالنص وأما بعد حياة النبي عليه السلام فلا ينسخ إذا لا ولاية للنسخ للامة بل النسخ مختص بزمن النبي عليه السلام نعم قد يظهر أن القياس كان منسوخاً بأن يظهر نسخ حكم أصله كما إذا قاس الذرة على البر بعد النبي عليه السلام ثم اطلع على نص ناسخ لحكم البر فبان له أن حكم الذرة أيضاً كان منسوخاً في زمن النبي عليه السلام والمظنون وهو ما لا يكون قطعياً بعض ما ذكر في القطعي أو كله قطعياً لا يكون ناسخاً ولا منسوخاً أما أنه لا يكون ناسخاً فلا لأن ما قبله أي الذي يفرض كونه منسوخاً إما قطعي أو ظني فإن كان قطعياً لم يحز نسخاً به لأن نسخ المقتطوع بالمظنون غير جائز وإن كان ظنياً تبين بالقياس زوال شرط العمل بذلك المظنون أعني رجائه على معارضته لأن علة مشروط بعدم ظهور معارض راجح

وأما سقوط نصيب المؤلف قلوبهم في زمن أبي بكر رضي الله عنه فليست قلوبهم لا بالأجاء (وكذا القياس) يعني أنه لا ينسخ ولا ينسخ لأنه لما كان مظهراً كان الناسخ والمنسوخ في الحقيقة نصه لأنفسه على أنه لا ينسخ بعده عليه السلام كاسبق والعبرة في عهده بالنص

او مساو فلا يجب العمل به عند ظهور معارض راجح سواء قلنا كل مجتهد
مصيب او قلنا ان المصيب واحد واذا كان مشروطا بعدم ظهور معارض كذلك
كان الواجب العمل به ما لم يظهر معارض كذلك وقد عمل به قبل ظهور معارض
كذلك فلم يرجع حكمه قبل ظهور معارضه ثم بعد ظهور معارض كذلك
لاحكم له حتى رفع فلا نسخ على التقديرين اي قبل ظهور معارضه وبعد ظهوره
بل انما يعمل بعد ظهور معارضه لزوال شرط عمله وامانه لا يكون منسوخا
فلان ما بعده لا بد ان يكون قطعيا او ظاهريا راجحا وايما كان فقد بان زوال شرط
العمل به هذا كله عند الجمهور وقال بعض الشافعية كان سريحا انه يجوز النسخ
بالقياس المظنون لانه بيان مثل فاجاز التخصيص به جاز النسخ بما يضاو اجب
بانه منقوض بالاجماع والعقل وخبر الواحد فانه يجوز التخصيص بكل منها
ولا يجوز النسخ اذا عرفت هذا فاذا ذكره الشارح ظاهرا في القياس القطعي تأمل
(قوله يجوز ان يكون اخف آه) هذان الشرطان المختلف فيهما للنسخ وفيه اشارة
الى شرط آخر مختلف فيه ايضا وهو جواز النسخ بلا بدل وعدم جواز
الجمهور يجوز النسخ بلا بدل واحجبوا عليه بوجهين الاول بناء على متابعة
المصلحة وهو ان لم نقل برعاية المصلحة فلا اشكال لانه مختار بفعل ما يشاء وان
قلنا برعاية المصلحة فلا استحالة عقلا ايضا لجواز ان تكون المصلحة في النسخ
عنه بلا بدل اي بلا اثبات حكم آخر متعلق بذلك الفعل الذي ارتفع عنه الحكم
التسوخ كالاباحة عند نسخ الوجوب او الحرمة والثاني انه واقع والواقع دليل
الجواز كنهج وجوب الامساك بعد الفطر بلا بدل ونسخ تحريم ادخال لحوم
الاضاحي بلا بدل وقال بعض الاصوليين لا يجوز النسخ بلا بدل لقوله تعالى ما نسخ
من آية او نقضها نأت بخبر مذهبنا فانه يدل على لزوم البدل والجواب انها شرطية
لا تقتضي وجود النسخ فضلا عن الدلالة على البدل وانه ليس بمحل النزاع
لان النزاع في جواز نسخ الحكم بلا بدل لا في نسخ اللفظ والاية على تقدير دلالتها
على البدل فامتدلت عليه في نسخ اللفظ لان الضمير راجع الى الآية وهي لفظ ولو سلم
انها تدل على نسخ الحكم ايضا لكن خص الحكم عنها بما ذكره الجمهور ولو سلم بقاؤها
على العموم لكنها تدل على عدم النسخ بدون الايمان بما هو خبر النسخ بلا بدل خبر
من ابقاء الحكم اصلحه يعلمها ولو سلم انها تدل على ان النسخ لا يقع بدون البدل لكنه
لا يلزم منه عدم الجواز وهو النزاع واستدل بعضهم على لزوم البدل في النسخ بقصة
ابراهيم عليه السلام فانه امر بذبح ولده ثم نسخ ذلك اورود الفداء بذبح الشاة

وان وجد القياس (والناسخ) اي الحكم
الذي يفسده النسخ (يجوز ان يكون
اخر) من المنسوخ بالاتفاق (وقد يكون
اشق منه) في الاصح خلافا لبعض
المتكلمين والشافعي رحمه الله فانه قالوا
يجب ان يكون مثله او اخف لقوله تعالى
رأت بخير منها او مثلها قلنا الاشق
قد يكون خيرا لان فيه فضل الثواب ولنا
عقلا انه يجوز ان تكون المصلحة في النقل
من الاخف الى الاشق كما يجوز ان تكون
في عكسه وسعما ان كل من عليه الصيام
كان في ابتداء الاسلام مخيرا بين الصوم
والفدية ثم صار الصوم حتما وكذا الخمر
كان حلالا في الابتداء ثم نسخ ولا شك
ان الحرمة اشق من الاباحة (لا ينسخ
المتواتر) كتابا او سنة (يا لاحاد) لان
المظنون لا يقابل القاطع

اما الاول فلقوله تعالى افعل ما تؤمر واما الثاني فلانه لو لم ينسخ لكان تركه الى ذبح
 الشاة معصية والجواب ان هذا ليس بنسخ اذ لا رفع ههنا ولا بيان للانتهاء بل
 هو استخلاف وجعل لذبح الشاة لا عن ذبح الولد اذا اقدم اسم لما يقوم مقام
 الشيء في قبول ما يتوجه اليه من المكروه ولو كان ذبح الولد من نفعه لم يحجج الى قيام
 شيء مقامه وحيث قام الخلف مقام الاصل لم يتحقق ترك المأمور به حتى يلزم الاتم
 فلان قيل هب ان الخلف قام مقام الاصل ولكنه استلزم حرمة الاصل اعني ذبح الولد
 ونحرىم الشيء بعده وجوبه نسخ لاحالة اجيب باننا لانسم كونه نسخا وانما يلزم
 لو كان حكما شرعيا وهو ممنوع فان حرمة ذبح الولد ثابتة في الاصل فترلت
 بالوجوب ثم عادت لقيام الشاة مقام الولد فلا يكون حكما شرعيا حتى يكون
 ثبوته من جهة الوجوب وتوضيح ما ذكره ان حكم الناسخ يجوز ان يكون اخف
 من حكم المنسوخ او مساويا له بالاتفاق واختلفوا في كونه اشق من حكم المنسوخ
 بجوزة الجمهور وهو الاصح ومنه البعض واحججوا عليه بوجوه الاول قوله تعالى
 نأت بخير منها او مثلها والاشق ايس تخيرا ولا مثل فيجب ان يكون اخف
 او مساويا له قلنا الاشق قد يكون خيرا منه باعتبار الثواب الثاني ان نفعه
 الى الاشق ابعد من المصلحة فلا يجوز قلنا رعاية المصلحة فيه ممنوعة ولو سلم
 ذلك لانسم انه ابعد من المصلحة لجواز ان تكون المصلحة في الاشق بعد الاخف
 لعلمه تعالى اياه وان لم نعلمه ولو سلم ذلك لكنه منقوض باصل التكليف فانه نقل
 من البراءة الاصلية الى الاشق فينبغي ان لا يجوز وانه جائز بالاتفاق الثالث
 قوله تعالى يرد الله ان يخفف عنكم يرد الله بكم اليسر ولا يزيد بكم العسر والنقل
 الى الاشق بخلاف هذا فلا يرد الله تعالى قلنا لانسم عموم التخفيف واليسر
 والعسر في هاتين الآيتين بل هي مطلقة فلا تنافي النقل الى الاشق الانقل
 بالنسخ ولو سلم عمومها فسياق الآيتين يدل على ارادة ذلك في المال لا في الحال
 فلا ينافي النقل الى الاشق في الحال والمراد بالتخفيف في المال هو تخفيف
 الحساب وباليسر هو تكبير الثواب ولو سلم انه لم يرد بهما ذلك لكن يجوز
 ان يكون مجازا من باب تسمية الشيء باسم عاقبته مثل لدول للموت وانبوا للخراب
 ولو سلم انه يكون الحال لا المال ولا مجازا من باب تسمية الشيء باسم عاقبته لكنه
 يجوز ان يكون مخصوصا بما وقع من النسخ بالاشق على ما سنده كما هو مخصوص
 بانواع التكليف الشاقة واخرج الجمهور عقلا بانه ان لم تعتبر المصلحة فالامر بالنسخ
 لا به بفعل ما يشاء وان اعتبر فاعل المصلحة في الاشق وسما بانه لو لم يكن لم يقع لكنه

وقع في مواضع منها التحير بين الصوم والقبض في ابتداء الاسلام فانه كان واجبا
 في الابتداء ثم نسخ بتعيين الصوم فيما بعد ولا شك ان الزام احد الامرين بعينه
 اشق من التحير ومنها ان صوم عاشوراء كان هو الواجب فنسخ بصوم رمضان
 وصوم شهر اشق من صوم عشرة ايام ومنها الحبس في البيوت كان هو الواجب
 على الزاني في الابتداء ثم نسخ بالحد والجلد وهو اشق ومنها كان الخمر حلالا
 في الابتداء ثم نسخ ولا شك ان الحرمة اشق من الاباحة (قوله) واما استدارة اهل
 قبا (جواب عن تمسك المجوزين ولهم فيه وجهان آخران احدهما ان النبي
 عليه السلام كان يرسل احواد الصحابة الى الاقطار بتبليغ الاحكام مبتدأ وناسخة
 من غير فرق بينهما فلو لم يقبل الاحاد في جواز نسخ التواتر لما وجب القبول ولما
 جاز للرسول عليه السلام ان لا يفرق بينهما واجيب بان الارسل ووجوب القبول
 صحيح لكن لانسلم ان خبر الواحد يكون ناسخا للتواتر وان وقع ذلك فيحمل
 على القرائن المفيدة للقطع بالانضمام اليه كما قيل في خبر استدارة اهل قبا والثاني
 ان قوله تعالى قل لا تجد فيما اوحى الى نوح ما على طاعم يطعمه نسخ بنهيه عليه
 السلام عن اكل كل ذي ناب من السباع والنهي عن كل ذي ناب من ياب خبر
 الاحاد واذا جاز نسخ القرآن بالاحاد ففي الخبر التواتر من السنة اولى اجيب
 عنه بوجهين احدهما منع ان هذه الآية منسوخة فانها لا تدل على اباحة الجمع
 حتى يكون تحريم كل ذي ناب ناسخا لها فانها لا تدل على عدم وجدان المحرم وعدم
 وجدان المحرم لا يدل على اباحة الجمع ولقائل ان يقول ان عدم الوجدان
 من الشارع يدل على الاباحة وان لم يدل من غيره والثاني ان معنى الآية لا يجد
 الا نحر ما فيكون موقتا فلا يكون منسوخا فيكون حل كل ذي ناب باقيا على اصل
 الاباحة ونهيه عليه السلام رافع للحل الاصل وهذا ايضا ليس بنسخ (قوله
 بالدليل القاطع) اي بالخبر التواتر كذا قيل واعترض عليه بان علمهم بالتوجه الى
 بيت المقدس لم يكن بالخبر التواتر بل بمشاهدتهم توجه رسول الله اليه فلا يكون
 مما نحن فيه لان ما نحن فيه في عدم نسخ الخبر التواتر بخبر الاحاد ويمكن ان يجاب
 عنه لانسلم ان الكلام في نسخ الخبر التواتر بل في نسخ الكتاب والسنة التواترة
 قولنا كانت السنة او فعلا وفعلا عليه السلام ذلك متواتر (قوله كلاهما قطعيان)
 قيل الخبر الواحد بتلك القرائن اما ان يبلغ الى قوة التواتر في القطع او لا والاول
 ممنوع والثاني غير دافع فقوله كلاهما قطعيان ممنوع ويمكن ان يجاب عنه
 باختبار الشق الاول وابطال النع المذكور بمطالبة السند ولو سلم انه لم يبلغ قوة

واما استدارة اهل قبا الى مكة في صلاتهم
 بخبر الواحد مع ثبوت توجه الى بيت
 المقدس بالدليل القاطع وعدم انكار
 الرسول عليه السلام ذلك ففيل لافادته
 القطع بالقرائن فان نداء مناديه عليه
 السلام بحضوره في مثلها قرينة صدقه
 عادة فان نسخ والنسخ كلاهما قطعيان
 وقيل الثابت بالتواتر اصل الحكم ولا نسخ
 فيه واما النسخ في بقائه حال حياته وهو
 ظني لثبوته بالاستصحاب لان احتمال
 النسخ قائم في كل حال فالنسخ والنسخ
 كلاهما ظنيان (ونسخ) التواتر
 (بالشهور) لان النسخ من حيث بيانيته
 يجوز بالاحاد كبيان الجمل ومن حيث
 تبديله بشرط التواتر فيجوز بالتوسط
 بينهما عملا بالشبهين (ويجوز نسخ
 الثابت بالدلالة) اي دلالة النص (مع)
 نسخ (الاصل) اتفاقا

التواتر لكنه لا كلام في بلوغه حد الشهرة والتواتر يجوز تنقيح بالشهور لكن
 بأية قوله قطعيان (قوله لشبونه بالاستصحاب) فان قيل ان البقاء لو ثبت بالاستصحاب
 وهو ليس بحجة عندنا لزم ان لا يكون نص ما في حياة النبي عليه السلام حجة
 الا في حال نزوله وهو باطل قلنا ان اردتم به عدم كونه حجة بالنسبة الى من التزم
 الحكم بحال النزول فهم ليسوا بمحتاجين الى الحجة بل النص حجة لهم في مدة
 بقائهم وان اردتم بالنسبة الى غير من التزم الحكم بحال النزول فهو بالنسبة
 اليه حال ايجاب الاحال بقاء وقد تقدم نحوه هذه من قبل (قوله ملزومه) اي ملزوم
 حكم الفرع اعني حرمة الضرب بالنسبة الى حرمة التأفيف (قوله يعني اذا نسخ
 حكم اصل القياس لا يبقى حكم فرعه) اختلف في هذه المسئلة قيل اذا نسخ حكم
 اصل القياس نسخ معه حكم الفرع ايضا وقيل لا والاول مختار ابن الحاجب
 والذي ظهر من كلام المصنفاته المختار عند الحنفية لكنه قال اكل الدين ان
 المختار عند الحنفية ليس ذلك بل هو الثاني واخرج على الاول بان حكم اصل هو
 الموجب لا اعتبار العلة فيه فاذا ارتفع خرجت العلة عن العلية فلا يتحقق الفرع
 فلا يلزم وجود المعلوم بدون العلة واعتراض عليه بانا لانسلم ان حكم اصل هو
 الموجب لا اعتبار العلة فيه بل العلة هي الموجبة لحكم الاصل ولا يلزم من انتفائه
 انتفاؤها لجواز ان يبقى حكم الفرع فظهر بضعف ما في كلامه ان نسخ
 بوجب الغاء علة واخرج على الثاني اي مختار الحنفية بوجهين احدهما
 ان حكم الفرع تابع لدلالة حكم الاصل على علة الاصل لحكم الاصل كالفحوى
 في المسئلة المتقدمة فان حكم الفحوى تابع لدلالة المنطوق بالحكمة ولا يلزم من
 انتفاء حكم الاصل انتفاء دلالة علة الاصل فلا يلزم من انتفاء حكم الاصل
 بالنسخ انتفاء حكم الفرع واجيب بانه يلزم من زوال الحكم زوال العلة المعتمدة
 فيه فيزول الحكم مطلقا لانتهاء الحكمة الموجبة له ورد بان المراد بالحكمة الموجبة
 ان كان العلة الموجبة له فلا نسلم ان زوال الحكم يستلزم زوالها لجواز بقاء الحكم
 بعد زوال الموجب ولو سلم ذلك لكن لانسلم زوال دلالة عليها وبها يتم المطلوب
 وان كان غير ما فلا نسلم ان زوال الحكم مطلقا فانه يلزم بقاء العلة بلا معلول وهو
 غير جائز والثاني انكم حكمت بانه حكم الفرع بالقياس على انتفاء حكم الاصل
 بغير علة والقياس بدونها غير معتبر واجيب باناما حكمنا بانتفاء حكم الفرع قياسا
 على انتفاء حكم الاصل بل حكمنا بانتفاء حكم الفرع لانتهاء علة وفيه نظر لانه
 يتأني ما ذكر في الجواب الاول ان زوال الحكم يستلزم زوال الحكمة المعتمدة في زوال

(واختلفوا في) نسخ (احدهما) بدون
 الآخر فقبل يجوز مطلقا لانهما دليلان
 متغايران فجاز رفع كل بلا آخر قلنا لا يفيد
 التغاير اذا ثبت الاستلزام وقيل لا يجوز
 مطلقا اما من طرف الاصل فلان حكم
 الاصل ملزومه كتحريم التأفيف
 والضرب فرفع الاصل ملزوم رفع الملزوم
 واما من طرف الفحوى فلا ينافي فلا يبقى
 بدونه قلنا التبعة في الدلالة والفهم
 لا في ذات الحكم والمرفوع في النسخ ذاته
 لا دلالة اللفظ فلا يتم التفرقة (والمختار
 جواز نسخ الاصل بدون) اي بدون
 الثابت بالدلالة (لا العكس) وهو نسخ
 الثابت بالدلالة دون الاصل لانك
 قد عرفت ان حكم الاصل ملزوم كتحريم
 التأفيف والضرب ورفع الاصل يستلزم
 رفع الملزوم بلا عكس (بمخلاف القياس)
 يعني اذا نسخ حكم اصل القياس لا يبقى
 حكم فرعه لان نسخها بوجب الغاء علة
 علة وعليها يترتب الحكم وانتفاؤها ينتفي
 الفرع (يعرف النسخ بالتاريخ) بان يعلم
 ان نصا قابلا للنسخة متأخر عن نص
 قابل للنسخة

الحكم مطلقا لا تنفاه حكمته فان اراد بالحكمة العلة فز فيه قد تقسم ثمه (قوله بان يعلم ان نصنا قابلا آه) اى يعلم في حياته عليه السلام اوبعد موته ولذا قدم على القسم الثانى مع ان الثانى اصرح في الدلالة على النسخ لانه يخص بحياته عليه السلام (قوله كحديث كنت نهيتكم) فان الامر بزيارة القبور في هذا الحديث دال على نسخ النهى عنها وكحديث كنت نهيتكم عن ادخال لحوم الاضاحى الا فادخروها (قوله او تنصيص الصحابة خلافا لمن لا يرى التمسك بالاثار) اى يقول الصحابة وفيه نظر لان عامة شروح المختصر على ان النسخ لا يعرف بقول الصحابي هذا ناسخ وذلك منسوخ فان تعيين الصحابي قد يكون عن اجتماعه ولا يجب اتباع المجتهد له فيه واما اذا عارض المتواتر فلم يعلم تاريخهما ولا نص فيهما عن رسول الله وعن الصحابي احدهما فقال هذا ناسخ لذلك فهل يسمع فيه قوله اولا ففيه توقف لان دليل قبول قوله يمارض دليل منعه اما دليل قبوله فهو ان النسخ لا يكون بخبر الواحد بل بالمتواتر وخبر الواحد اعماهومعين للناسخ لانسخ لانه علم ان احدهما ناسخ والاخر منسوخ بدون خبر الواحد ثم عينه خبر الواحد فان قيل انه لما لم يصلح ناسخا فكيف يصلح دليلا معينا له قلنا الشيء قد لا يقبل ابتداء ويقل فيما اذا كان المالك اليه كما لا يقبل الشاهدان في الرجم للزنا ويقبلان في الاحصان الذي ماله الى الرجم وكشهادة النساء لا تقبل في النسب وتقبل في الولادة التي مآلها الى النسب فكذا قول الصحابي لا يكون ناسخا لكنه يكون دليلا على تعيين النسخ وما له الى النسخ واما دليل منعه فهو انه يتضمن نسخ المتواتر يقول الواحد وهو غير جائز فاذا عارضنا دليلا منعه وقوله توقفوا فيه لانه صار من قبيل ما لا يعرف فيه النسخ والمنسوخ بطريق صحيح وهو معرفة التاريخ واخبار الرسول صريحا اودلالة اوجامح الامة على ان هذا ناسخ وذلك منسوخ فان قيل يجوز ان يكون مراده بتنصيص الصحابة اجماعهم عليه قلنا ان اراد اجماعهم في زمن النبي عليه السلام فزمانه عليه السلام ليس زمان الاجماع على ما عرفت وان اراد اجماعهم بعده فهو خلاف النادر من قوله تنصيص الصحابة ومن قوله خلافا لمن لا يرى التمسك بالاثار لان هذا ليس تمسكا بالاثار الصحابة بل اجماعهم ولا خلاف فيه وهل ثبت المنسوخية بتقديم المنسوخ في المصحف والناسخية بمحدثات سن الصحابي الراوى وبتأخر اسلامه قالوا لا ثبت لان ترتيب المصحف ليس على ترتيب النزول فيجوز ان يقدم النسخ على المنسوخ في المصحف وحدثات سن الصحابي تدل على تأخر صحبته ومنقول متأخر الصحابة

(او تنصيص الرسول عليه السلام)
بتأسيخه (صريحا) كهذا ناسخ
(اودلالة) كحديث كنت نهيتكم (او)
تنصيص (الصحابة) خلافا لمن لا يرى
التمسك بالاثار

قد يكون متقدما وكذا من تأخر اسلامه قد يكون متقوله متقدما (قوله فالحكم هو التوقف) هكذا ذكر المحقق في شرح المختصر والمذكور في التنبيه والاحكام انه اذا لم يعلم الناسخ منهما فالواجب التوقف عن العمل باحدهما او التخير بينهما قال المحقق الزبور في شرح المتنبي الظاهر اختصاص التوقف بما اذا كانا معلومين والتخير بما اذا كانا مظنونين انتهى فعمل منه ان اثبات التوقف ونفي التخير على اطلاقهما ليس كما ينبغي (قوله لان فيه رفع حكمهما) يعني حرمة ترك كل منهما معينا لانه بعد التخير لا يحرم ترك كل منهما معينا (قوله وقد منعهما البعض) اي منع نسخ التلاوة فقط ونسخ الحكم فقط بعض المعتزلة واستدل عليه بوجهين احدهما ان التلاوة مع حكمها في دلتها عليه كالمعلم مع العالمية والمنطوق مع المفهوم وكلا ينفيك العلم والعالمية ولا المنطوق ومفهومه فكذلك لا ينفيك التلاوة والحكم للتلازم بينهما وفصل الشارح رحمه الله وجه التلازم وقال ان النص لى التلاوة وسبيله مفضية الى الحكم والحكم مسبب عنها فلا اعتبار لاحدهما بدون الاخر اما التلاوة فلان الواسل والاسباب لا اعتبار لها عند انتفاء المقاصد والسيئات كالموضوء لا اعتبار له عند انتفاء الصلاة واما الحكم فلانه مسبب عن التلاوة فلا يبق عند انتفاءها كالمالك الثابت بالبيع حيث لا يبق بعد انتفاء البيع بالتسخيم ثم اجاب عنه بان التوسل والتسبب فيما نحن فيه اما هو في حال الابتداء لاقى البقاء والتسخيم بالنظر الى البقاء فيجوز ان يتسخيم بقاء الحكم دون التلاوة وبالعكس بخلاف الصورتين المذكورتين فان التوسل والتسبب فيهما في الابتداء والبقاء معا فلا يقاس عليهما توضيح هذا التلازم في التلاوة مع الحكم مثل الموضوء مع الصلاة والمالك مع البيع لان التسبب والتلازم فيهما في الابتداء وبالبقاء معا فلا يتصور انتفاء احدهما بدون الآخر بخلاف ما نحن فيه فان التلازم فيه في الابتداء لاقى البقاء والتسخيم بالنسبة الى البقاء فلا يلزم من نسخ احدهما دون الآخر الانفكاك بينهما وذلك لان التلاوة امانة الحكم وسببه ابتداء لادواما اي يدل ثبوت التلاوة على ثبوت الحكم ابتداء ولا يدل دوامها على دوامه ولذلك كان الحكم قد ثبت بها مرة واحدة والتلاوة متكررة ابدا واما كان كذلك فاذا نسخ التلاوة وحدها فهو نسخ لدوامها وبقائها لا اصلها والدليل على الحكم اصلها لا دوامها فلا يلزم نسخ الدليل واذا نسخ الحكم وحده فهو نسخ لدوامه لا اصله ومدلول التلاوة هو اصله لا دوامه فلا يلزم نسخ المدلول فلا يلزم انفكاك الدليل والمدلول اصلا بخلاف ما كان التلازم بينهما

(واذا لم يعرف) الناسخ (فالتوقف) اي فالحكم هو التوقف (لا التخير) كما ظن لان فيه رفع حكمهما واحدهما حق قطعا والبحث السادس في المنسوخ (والمنسوخ منه) اي من الكتاب اربعة لانه (اما التلاوة والحكم) المستفاد منها (معا) كالنسخ السابقة فانها كانت نازلة تقرأ ويعمل بها قال الله تعالى ان هذا الى الصحف الاولى صحف ابراهيم وموسى ولم يبق منها تلاوة ولا حكم (او احدهما) اي التلاوة فقط او الحكم فقط وقد منعهما البعض لان النص وسبيله الى حكمه فلا اعتبار لها عند فواته كوجوب الموضوء بعد سقوط الصلاة وان الحكم لا يثبت الا به فلا يبق دونه كالمالك الثابت بالبيع بعد انفساخه قلنا التوسل والتسبب ههنا في الابتداء لا البقاء والتسخيم بالنظر الى البقاء وهما في الصورتين في الابتداء والبقاء

في الابتداء والبقاء كما بين العاوية والعلم والنطق والفهوم والوضوء والصلاة
والبيع والملا فانه يلزم نسخ احدهما بدون الآخر تفكك الدليل عن المدلول
وبالعكس والثاني ان بقاء التلاوة دون الحكم يوجب بقاء الحكم وانه ايقاع في الجهل
وهو قبيح فلا يجوز وقوعه من الله تعالى وايضا فيزول فائدة القرآن لانحصار
فائدة اللفظ في افادة مدلوله فاذا لم يقصد به ذلك فقد بطلت فائدته والكلام الذي
لا فائدة فيه يجب ان يتره عنه القرآن والجواب عنه ان هذا مبنى على قاعدة
الحسن والقبح العقليين وقد ابطله كثير وعلى تقدير تسليمه فقولكم وانه ايقاع
في الجهل قلنا لا نسلم ذلك وانما يكون كذلك اولم ينصب عليه دليل واما اذا نصب فلا
اذ المجتهد يعلم بالدليل والمقلد يعلم بالرجوع اليه فينتفي الجهل وقولكم فيزول
فائدة القرآن قلنا ممنوع وانما يلزم لو انحصرت فائدته فيما ذكرتم وهو ممنوع
لجواز ان تكون فائدته كونه مخرجاً بفساحة لفظه وجواز الصلاة بقرائه وحرمتها
على الجنب (قوله ولنا اولاً جوازه اه) حاصله ان للفظ القرآن حكيمين حكم
يتعلق بتلاوته وحكم يتعلق بمعناه ولا تلازم بينهما وكلاهما مقصودان منه فيجوز
بقاء الحكم المتعلق بمعناه مع ارتفاع تلاوته مع ما يتعلق بها من الاحكام وبالعكس
(قوله الحكم المستفاد منه) كالوجوب والجواز والحل والحرمه (قوله الشيخ
والشيخ اذا زيا آه) فان تلاوتها منسوخة وحكمها باق الآن فان قيل بان
حكمها مخصص بالمحسن والمحصنة بالغرف على ما صرح به والمفيد غير المطلق
فكيف يبقى حكمها قلنا التخصيص بمخصص ليس بنسخ وبجهد المتأخر بالاطلاق
والقييد لا ينفي البقاء واختلف في المنسوخ انه هل يجوز منه للحدث وتلاوته
للجنب قالوا والاشبه انه لا يجوز فيما نسخ حكمه وبقيت تلاوته لانه قرآن حقيقة
ويجوز فيما نسخ تلاوته وبقي حكمه لانه ليس بقرآن (قوله ان نسخ ما لم ينعزل والى
اه) الاول ثابت بقوله تعالى فاذا وهما والشاى بقوله تعالى فامسكوهن
في البيوت نسخاً بالجلد والرجم مع بقاء تلاوتهما والاعتداد بالجلول ثبت بقوله
تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجاً وصية لازواجهن متاعاً الى الحول
غير اخراج نسخ حكمه مع بقاء تلاوته (قوله او وصف الحكم) عطف على قوله
او احدهما وقوله كالاجزاء مصدر بمعنى الكفاية (قوله اعلم ان العلماء اتفقوا
اه) لما ذكر نسخ الذات باقسامها الثلاثة اعني نسخ التلاوة فقط او نسخ الحكم
فقط او نسخ كلاهما شرع في بيان نسخ وصف الحكم وهو الزيادة على النص
تحريزه ان الزيادة على النص اى على العبادة المنصوصة اما ان تكون عبادة مستقلة

ولنا اولاً جوازه من حيث ان للفظ
احكاماً مقصودة كالاعجاز وجواز
الصلاة والثواب بقرائه وحرمتها
على نحو الجنب لا تلازم بينهما وبين الحكم
المستفاد منه فيجوز افتراقهما نسخاً
كسائر المتباينة وثانياً وقوعه بالتلاوة
فقط كما يرى عز رضى الله عنه انه كان فيما
انزل الشيخ والشيخ اذا زيا فارجوها
نكالا من الله ويراد بهما عرفا المحسن
والمحصنة لان الشيخوخة تستلزم
الدخول بالنكاح عادة فالحكم فقط
كنسخ ابداء الزواني باللسان
وامساكهن في البيوت والاعتداد
بالحول ووصية الوالدين ونحو ذلك
(او وصف الحكم كالاجزاء وحرمة
ترك الواجب في زيادة الشرط والجزاء)
اعلم ان العلماء اتفقوا على ان الزيادة
على النص ان كانت عبادة مستقلة
بنفسها كزيادة وجوب الصوم او الزكاة
بعد وجوب الصلاة لا تكون نسخاً
لحكم المزيده عليه لانها زيادة حكم
في الشرع بلا تغيير للاول وكذا ان
لم تكن الزيادة متأخرة بقدر عقد القلب
كزيادة رد الشهادة في حد القذف
مفارقاً للجلد واختلفوا في غير هذين
القسمين وهو زيادة الشرط وزيادة
الجزاء

بنفسها او غير مستقلة فان كانت مستقلة كزيادة الصوم والركعة بعد شرعية
 الصلاة وكزيادة صلاة سادسة على الخمس فالجمهور على انها ليست بنسخ لحكم
 المزيدي عليه لانها زيادة حكم في الشرع بلا تغيير للاول وقيل بان زيادة صلاة سادسة
 خاصة بنسخ لانها تخرج الوسطى عن كونها وسطى فبطل وجوب المحافظة عليها
 الثابت بقوله حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وانه حكم شرعي وهذا هو
 النسخ واجيب بانه لا يبطل وجوب ما صدق عليه الوسطى وانما يبطل كونها
 وسطى وهو ليس حكما شرعيا والشارح رحمه الله لما ترك هذا المثال قال اتفقوا
 على ان الزيادة على النص ليست بنسخ ان كانت عبادة مستقلة اذ لا خلاف فيما
 ذكره من الامثلة ويمكن ان يقال انه ادعى الاتفاق لعدم اعتدائه بهذا الخلاف
 لانه لضعفه لا يخل الاجماع وان كانت غير مستقلة فان كانت الزيادة مقارنة
 للمزيد عليه بحيث لا تأخر عنه بقدر عقدة القلب فلا تكون نسخا ايضا بالاتفاق
 لفقد شرط النسخ وهو التأخر عن المنسوخ بذلك القدر كزيادة رد الشهادة
 في جند القذف مقارنة للجلد فانها ليست مستقلة بنفسها فيكون جندا ومقارنا
 للجلد بلا فصل حيث قال الله تعالى فاجلدوه مائة جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة
 ابدا وان لم تكن مقارنة للمزيد عليه بل تأخر عنه بقدر عقدة القلب وهو محل
 النزاع ومثاله ثلاث صور احدها زيادة جزء وذلك بان تكون الزيادة مع المزيدي
 عليه جزءين لزيادة بحيث لو افرده المزيدي عليه لم يفتقر جلدته كزيادة ركعة
 ثالثة في الفجر بحيث صار الفجر مجموع الركعات الثلاث والثانية زيادة شرط
 الاول ولا يكونان جزءين لعبادة كزيادة الشهادة في الطواف والاعتكاف في كثرة
 اليمين والظهار والثالثة ان ترفع تلك الزيادة مفهوم الخلاف الاول مثل ايجاب
 الركعة في الطلوع بعد قولا في الفجر الساعة ركعة فان تلك الزيادة ترفع مفهوم
 الخلاف الاول المزيدي عليها فانها ترفع هذه الصور الثلاث على حدة اقوال
 الاول انه نسخ مطلق واليه ذهب الحنفية الثاني انه ليس بنسخ مطلقا واليه
 ذهب الشافعية الثالث ان كانت الزيادة ترفع مفهوم الخلاف فبنسخ والا فلا
 الرابع ان غير الزيادة المزيدي عليه قسّمخ والا فلا واليه ذهب القاضى عبد الجبار
 الخامس ان انجبت الزيادة مع المزيدي عليه بحيث يرتفع التعدد والافصال بينهما
 فتنسخ والا فلا واليه ذهب الغزالي السادس وهو المختار عند بعض المحققين ان
 الزيادة ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي فتنسخ والا فلا قالوا وهذا هو
 حقيقة النسخ على ما مر فالشارح رحمه الله ترك الصورة الثالثة من الصور الثلاث

لان مفهوم المخالفة لما لم يكن ثابتا عند الخفية يجب اخراجه عن محل النزاع
 مع الخفية اذ لا يتصور رفعه بالزيادة عندهم فانحصرت الاقوال مع الخفية
 في خمس ثم لما كان القول السادس في الحقيقة السخى الذى عرفه الخفية بها على
 ما تقدم فلا معنى لجعل هذا القول قولاً مقابل للخفية بل هو عين قول الخفية
 ولذا جعل الشارح اجزاء الاصل في الموضوعين حكماً شرعياً مدلولاً لا مخرج
 يكون رفعه بزيادة شرط او جزء نسخاً كما جعل الزيادة بالتخير رقعة لحكم شرعى
 وهو الحرمة فيقول المقابل للخفية ثلاثة الشافعية والقاضى عبد الجبار
 والغزالي واختلفوا في تفسير تغيير الزيد في قول عبد الجبار ففسره ابن الحارث
 بان يصير وجود الزيد عليه بمنزلة العدم ثم مثله بثلاثة امثلة الاول زيادة ركعة
 في صلاة الفجر والثاني زيادة عشرتين جلدة على ثمانين في حدة القذف والثالث
 التخيير في ثلاثة امور بعد التخيير في امرين كما يقال ضم او اعتق ثم يقال ضم
 او اعتق او اطعم ولا يخفى عليك ان المثال الثالث مشكل على التفسير المذكور
 لان احداً الاخرين لا يكون بمنزلة العدم على تقدير التخيير بين الثلاثة الامور بل
 يحصل الاتيان بالثلاثة على تقدير الاتيان باحد الامر بين الاولين اللهم الا ان
 يوجه ويقال ان ترك الزيد عليه وهو ترك الاولين مع فعل الثالث فهو ترك الثلاثة
 محرم ما قبل الزيادة فصار كالعدم في انتفاء الحرمة عنهما كذا ذكره الشارح
 المحقق في شرحه وفسره في المحصول بان يصير وجوده كالعدم بان يكون الزيد
 عليه بحيث لو يؤتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة والاستئناف ولا يخفى عليك
 ان هذا التفسير انما يشتمل في المثال الاول فقط اذ لو فرضنا كون الفجر ثلاثاً فمن
 صلى ركعتين وسلم يجب عليه الاعادة بثلاث ركعات بخلاف المثالين الاخرين
 اذ لو انحصرت على ثمانين جلدة لا يجب الاعادة بعشرتين من غير اعادة الثلاثة وكذا
 لو اتى باحد الامرين بمعنى الصوم والاعتاق كان كافياً من غير وجوب شئ آخر
 عليه والحال ان قول عبد الجبار لا يخلو عن اضطراب باى تفسير كان ولهذا
 لم يذكره رحمه الله على ان عبارتهم مختلفة في تقرير مذهب عبد الجبار فالشارح
 المحقق قرره في شرح المختصر بما ذكرناه اتساعاً لابن الحارث وقال الامدى
 في الاختكام ان كانت الزيادة قد غيرت الزيد عليه تغييراً شرعياً بحيث يصح التحريم
 عليه لو فعل بعد الزيادة على حسب ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه
 ووجب استيفاء ركعة في الفجر كان ذلك نسخاً او كان قد غير بين فعلين
 فزيد فعل ثالث فانه يكون نسخاً لترك الفعلين السابقين والا فلا وذلك كزيادة

أما زيادة الشرط فانها ترفع اجزاء الاصل واجزاء الاصل بمعنى الخروج عن المصلحة حكم شرعي مدلول الامر كما سبق في
مباحث الامر واما زيادة الجزاء فانها تكون بثلاثة امور الاول بالتخير في اثنين بعدما كان الواجب واحدا الثاني بالتعدد ترفع حرمته
ترك ذلك الواجب الواحد ١٩٣ والثاني بالتخير في ثلاثة بعدما كان الواجب احدا الاثنين ظاهرا

بهمنا ترفع حرمته ترك احدهما في الاثنين
والثالث يلجأ بشئ زائد فالزيادة ههنا
ترفع اجزاء الاصل بمعنى الخروج عن
المصلحة وهو حكم شرعي كما عرفت
فاندفع ما ذكر في التلويح من معنى الاجزاء
اعتدال الامر او الخروج عن المصلحة
ورفع وجوب القضاء وذلك ليس بحكم
شرعي ولو سلم فلا مثل بفعل الاصل
لم يرتفع وما ارتفع وهو عدم توفقه على
مضى آخر ليس بنسخ لانه مستند الى
العدم الاصل (قال الشافعي رحمه الله)
زيادة الشرط في الجزاء ليست بنسخ بل هي
(بيان محض لان الزيادة) على الاصل
(ضم وتقرير) للاصل (والنسخ رفع
وتبديل) له فكيف نجد ان فهمي في
حقوق الله تعالى كزيادة عبادة مستقلة
وفي حقوق العباد كن ادعى الفسا
وخمسة اية فشهد شاهد بالثبوت والزيادة
وبخمسة اية (قلنا) لاننا ان الزيادة
على الاصل تقرير له فانها تبسد رفع
الاجزاء ورفع حرمته الترتيب (ورفع
الاجزاء) في بعض الصور (و) رفع
(حرمته الترتيب) في بعض آخر (لا يكون
تقرير الاصل) بل تبديله فاذا كانت
الزيادة نفعاً عندنا (فلا يتراد بخير
الواحد والقياس) المتعين للظن (على
التواتر) المقيد العلم (والشهور) المقيد
لعمامة الظن (خلافاً له) اي الشافعي
فانما كانت عندنا بياناً لمحض اجازة

التعريب على الحدوث زيادة محضين على ثمانين في حد ذاته فيكون زيادة شرط
منفصل في شرأنه الصلاة كما شرط الموضوع وهذا من ذهب القاضي عبد الجبار
تتبع فلم يند ان مذهب القاضي ليس ما ذكره ابن الحاجب بل ما ذكره الايدي حيث
اعتبر فيه زيادة التخيير وان زيادة عشرين على ثمانين في حد ذاته ليس بنسخ عند
القاضي وان صار ثمانين بمنزلة العدم في انه لا يحصل بها اقامة الحد فيقول
مع الشافعي والفرائي وقول الفرائي لما يكن معتبراً بل يفتى اليه فقصر النزاع على
الشافعي (قوله اما زيادة الشرط) كزيادة الطهارة في الطواف والايان
في الكفارة على ما ذكرناه (قوله كما سبق في مباحث الامر) حيث قال هناك ان
المأمور به على وجهه وكما امر به بوجوب الاجزاء بمعنى سقوط القضاء على المختار
(قوله والثاني بالتخير في ثلاثة) نحو اعتق او صم ثم يقول اعتق او صم او اطم
فان ترك الاولين مع فعل الثالث غير محرم وقد كان محرماً اولاً (قوله فاندفع
ما ذكر في التلويح) وجه الاندفاع ان اجزاء الاصل بمعنى الخروج عن المصلحة
حكم شرعي على ما ذكره آنفاً وانما خص بمعنى الخروج عن المصلحة لان
الاجزاء بمعنى اعتدال الامر لاشك في كونه حكماً شرعياً على ما تقدم في مباحث
الامر فارجع اليه (قوله قال الشافعي زيادة الشرط) واخرج عليه بوجوه الاول
ما ذكره رحمه الله حاصله ان حقيقة النسخ لم توجد في الزيادة لان حقيقة تبديل
ورفع الحكم الشرعي والزيادة تقرير للحكم الشرعي وضم حكم آخر اليه والتقرير
ضد الرفع فلا يكون نسخاً الا متى ان الخلق صفة الايمان بالرفعة لا يشرعها
عن ان تكون مستقلة الاعتاق في الكفارة والطاق التي لا يكون الا بغير
عن ان يكون واجبا بل هو واجب بعد الاعتاق ايضا فيكون وجوب الثاني
والتعريب ضم حكم الى حكم آخر وذلك ليس بنسخ بل هو وجوب عبادة مستقلة
بعد عبادة في حقوق الله تعالى وظهر في حقوق العباد من ادعى الفسا وخمسة اية
فشهد شاهد بالثبوت والزيادة على الف بغير شاهد على الف لان
الطاق الزيادة على الف بشهادة الاخر اوجب تقرير الف لاحصائها عليه
لارفعه فلو كانت الزيادة ناسخة لما صححت الشهادة على الف فاجاب عنه بالنوع
مع السند وهو انما لا ينضم ان الزيادة تقرير للاصل كيف وانها تفيد رفع الحكم
الشرعي وهو الاجزاء في بعض الصور اعني زيادة الشرط فقط لا زيادة الجزاء
في صورة واحدة على ما تقدم آتاه وحرمته الترتيب في صورتين من صور زيادة
الجزء واذا افاد رفع الحكم الشرعي بكون نسخاً لا تقريراً ونسخاً بغير

بهما كما ذهب اليه في تخصيص (١٣) (في) العام (فلا يتراد التعريب على الجملد والنية) بقوله عليه
السلام الاعمال بالنيات كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله (ولا الترتيب) بقوله عليه السلام ابدأوا بما بدأ الله تعالى به
وبقوله عليه السلام لا يقبل الله تعالى صلاة امرئ

حتى يضع الظهور مواضعه فيقبل وجهه ثم يغسل يديه ثم يمسح برأسه ثم يغسل رجله كما ذهب إليه أيضا (ولا يولاه) أي الموالاة في غسل أعضاء الوضوء كما ذهب إليه مالك بما روي أنه عليه السلام كان يوالي في وضوءه أو بقوله عليه السلام هذا وضوءه لا يقبل الله تعالى الصلاة إلا به (على آية الوضوء) ﴿١٩٤﴾ متعلق بلا يزداد وهي قوله

وما ذكره من التظهير في حقوق العباد ليس نظيرا لما نحن فيه بل نظير ما نحن فيه في حقوق العباد هو اختلاف الشاهدين في قدر الثمن بأن شهد أحدهما بالبيع باللف والآخر بالبيع باللف وخسمائة فإنه لا يقبل شهادتهما في إثبات العقد باللف وإن اتفقا عليه ظاهر إلا أن الذي شهد باللف وخسمائة قد جعل اللف بعض الثمن وانعقاد البيع بجميع المسمى لا ببعضه والذي شهد باللف جعله كل الثمن وانعقاد البيع به فمن هذا الوجه شهد كل واحد منهما في المعنى عقدا آخر فلا تقبل شهادتهما لعدم نصاب الشهادة في كل منهما وكذلك الحال فيما لو شهد أحدهما بأجرة الدار باللف والآخر باللف وخسمائة فإنه لا يقبل شهادتهما على اللف لأن الأجرة باللف غير الأجرة باللف وخسمائة وكأنا عقدين فلم يوجد على كل واحد منهما نصاب الشهادة كما في البيع المذكور ولهذا لا نكلا من البيع والأجرة لا يقبل الجزئي بأن يعتقد ببعض الثمن أو الأجرة في بعض المبيع والمستاجر فلم يتفقا على الأقل من المسمى بخلاف ما ذكره الخصم بأن شهد أحدهما باللف والآخر باللف وخسمائة من مسألة الدين فإنه ليس نظير ما نحن فيه لأن الدين مما يقبل الجزئي فلا يكون الزيادة رافعة بل تكون مقررة لما اتفقا عليه فتقبل شهادتهما على الأقل المتفق عليه قلنا إن المطلق عندهم من أنواع العام فيقبل التخصيص بمخصص فاذا زيد قبل علم أن المراد بالعام هو البعض فيكون تخصيصا بالعام لأنسخا له كزيادة الإيمان في رقة كفارة الإيمان والظهار فإن الرقة فيها عام يتناول المؤمنة والكافرة فأخرج الكافرة بقيد المؤمنة تخصيصا لأنسخا قلنا التخصيص تصرف في اللفظ بيان أن بعض ما تناول اللفظ بظاهره لولا دليل التخصيص غير مراد به والقيد مما لا يتناول الإطلاق لأن الرقة مثلا لا يتناول صفة الإيمان لأن المطلق هو الذي لا يتناول دون الصفات فكأن التقييد تصرفا فيما لم يكن اللفظ متناولاً له فلا يكون تخصيصا بل يكون نسخا بآيات نص ناسخ لحكم الإطلاق وهو الإجزاء بدون صفة الإيمان الثالث أن الزيادة على النص لم تكن نسخا لكان القياس أيضا نسخا لأنه زيادة على النص أيضا واللازم باطل والملازم مثله قلنا لأنسلم أن كل زيادة على النص نسخ بل الزيادة التي تفيد رفع الحكم الشرعي على من يتقدمه نسخ والقياس ليس كذلك إذ لا يفيد رفع حكم المقس عليه أصلا فلا يكون نسخا (قوله فإذا كانت أم) شروع في تفريع الفروع على أصل الطرفين (قوله في تخصيص العام) فإن العام عنده دليل ظني يجوز تخصيصه بخبر الواحد

تعالى يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا الآية فإن كلا من الغسل والمسح لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الأسالة والأصابة والنص باطلا فله يفتى الجواز على أي وجه كان فزيادة الأمور المذكورة عليهما رفع لحكم الإطلاق بخبر الواحد ونوقض باسقاط التنية في التيمم مع أن النص ساكت عنه واجب بأن التنية فيه إنما ثبت بالنص لا بخبر لأن التيمم يبنى عليها إذ هو القصد لغة والتنية هو القصد فاعترض بأنه إنما يستقيم لو كانت التنية عبارة عن مطلق القصد وليس كذلك بل هي عبارة عن قصد الصعيد لاستباحة الصلاة وهذا الخص منه فالعام لا دلالة على الخاص فكيف يستفاد ذلك منه أقول الجواب أن الأصل في الشروط الأمور بها أن يلاحظ فيها جهة الشرطية فيكتفى بمجرد وجودها بلا اشتراط التنية فيها والقصد في إيجابها وقد يلاحظ فيها جهة كونها مأمورا بها إذا دللت عليها قرينة فبشرط فيها التنية والوضوء من قبيل الأول فإنه لما كان شرطا للصلاة ولم يندل قرينة على تلك الجهة لم يشترط فيه التنية والتيمم من الثاني فإنه وإن كان شرطا أيضا لكن لما وقع التيمم جزاء للشرط في قوله تعالى وإن كنتم مرضى إلى قوله فقيموا صعيدا طيبا

علم أنه ليس من الشروط التي لا يعتبر فيها القصد فترجح جانب كونه مأمورا به بالضرورة فاشترط (والقياس) فيه التنية بهذه القرينة ضرورة وهذا معنى قول صاحب الهداية وهو يبنى عن القصد قلنا بل فإنه دقيق وبالقبول تحقيق (ولا) يزداد (الظهار) عن الحديث على وجه يكون فرضا كما قال

الشافعي رحمه الله بقوله عليه السلام الطواف بالبيت صلاة الا ان الله تعالى اباح فيه الكلام (على آية الطواف) وهي قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق فان الطواف حلتص وضع لمعنى معلوم وهو الدوران وهو باطلا فله بقضى جوازه من الحديث والظاهر فاشتراط (١٩٥) الطهارة بما ذكر رفع الحكم الاطلاق بخبر الواحد وهو

نسخ فلا يجوز فيه واعتراض بان النص مجمل لان نفس الطواف غير مراد اجماعا فانه قدر تسعة اشواط ومشروط فيه الابتداء من الحجر الاسود حتى لو ابتداء من غيره لا يعتد به حتى ينتهي الى الحجر وكذا يلزم اطلاقه في جنبتي العربيان والطواف منكوسا واذا ثبت انه مجمل حاز ان يلحق خبر الطهارة بآيائه والجواب ان لا نسلم انه مجمل واما ثبوت العدد وتعيين المبدأ فباخبار مشهورة بجوازها الزيادة على الكتاب ووجوب الاعادة ليس لعدم الجواز بل لتحقق التقصان الفاحش فيه كوجوب اعادة الصلاة المؤداة بالكرهه ولهذا ينجز بالذم بلا اعادة انجبار نقصان الصلاة بالسجدة ولو سلم ففي حق العدد وابتداء الفعل لا مطلقا اما الاول فلان باب الفعل للمبالغة وذلك يحتمل العدد والاسراع فاللحق خبر الاشواط السبعة بآيائه لانه استفيد من الامر لانه لا يدل على التكرار ونظيره قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فانه مجمل من حيث احتمال المبالغة الكمية والكيفية لكن المراد ههنا الكيفية اجماعا فالاجماع بين الاجال واما الثاني فلا يثبت لا بد لتحقيق الحركة وتعيينها الواجب شرعا مما منه ظلالا حر كذا اعتبر تعين مبدأها شرعا وهو غير معلوم فالتحق خبر الابتداء بآيائه فليتا مل (ولا يقيح) (لا التعديل) اي تعديل ار كان الصلاة (على الصلاة) كما ذهب

والشافعي على ما تقدم (قوله فلا يزداد تغريب عام) كذا في بعض النسخ وبآيه قوله على آية الوضوء اي لا يزداد هو على الجلد بقوله عليه السلام التكر بالكر جلد مائة وتغريب عام (قوله والاصابة) اي اصابة اليد (قوله على اي وجه كان) اي جواره كان ثانية والترتيب والاولا ولم يكن بشئ منها (قوله لحكم الاطلاق) وهو الاجزاء بدون هذه الامور (قوله مع ان النص) اي نص التيمم (قوله انما ثبت بالنص) وهو قوله تعالى فيمضوا (قوله فاعترض آه) حاصله ان النص اعني قوله تعالى فيمضوا انما يدل لغة على مطلق النية والنية المتعبرة في التيمم هي النية المتعبرة بقصد الصعد لاستباحة الصلاة والمطلق لا يدل على المقيد كما لا يدل العلم على الخاص فكيف يثبت بالنص والجواب ان الفاظ الشارع لا تخلو عن الدلالة على المعاني الشرعية في عرف الشرع وهذا معنى الثبوت بالنص لانه لما كان عبارة عن القصد لغة يقال بمعناه اي قصده كان لا يخلو في الشرع عن الدلالة على القصد الشرعي المخصوص (قوله لو كانت النية المتعبرة في التيمم) (قوله اخص منه) اي من مطلق القصد الذي دل عليه النص فيمضوا لغة (قوله اقول الجواب له) لا يخفى عليك ان هذا يصلح جوابا عن الاعتراض ونحن الاعتراض المذكور تأمل (قوله علم انه ليس من الشروط التي لا يعتبر فيها القصد) اي قصد الصعد لاستباحة الصلاة كما هو المذكور في الاعتراض وجه دلالته لا بد عليه ان قوله فيمضوا فيمضوا على معنى التيمم في الصلاة فاعملوا بجوفكم والارادة فافعلوها للصلاة فكذا قوله فيمضوا للصلاة في هذه القرينة على قصد ما نحن امراته في التيمم (قوله الطواف منكوسا) وهو الطواف بمسار (قوله وجوب الاعادة) اختلفت عباراتهم في اعادة الطواف جبا هل يفتيهم الا فصل بان يعيده وقيل ولا يلزم ان يعيده وهو يدل على الوجوب وعليه مشي في الكتب وقال في الهداية والاصح ان يجرى مرارا بالاعادة في الجنبات والارادة ان يجبا لعمش التمسك بالجنب الجنابة وقصوره بسبب الحدث هذا في الطواف الفرض اعني طواف الزيادة وهو في الامر كذلك في الطواف الواجب وهو طواف الصدر قالوا انه كذلك واما الطواف السنة وهو طواف القدوم قالوا لا يجب الاعادة عليه لو طافه جنبا لكنه قال في الزيلعي لو طاف طواف القدوم جنبا فعليه دم ان لم بعد ونجى عليه الاعادة كطواف الزيارة عزاه الى المحبط (قوله لا مطلقا) فلا يلزم ان يكون مجعلا في حق الطهارة ايضا (قوله اما الاول آه) بيان لوجه صحه كونه مجعلا في حق العدد (قوله

الى الاول الشافعي رحمه الله بقوله عليه السلام لا صلاة الا بفاتحة الكتاب والى الثاني الشافعي وابو يوسف رحمه الله بقوله عليه السلام لا عرابي اخف في صلاته في فصل فالتكلم فصل (فرضا) حال من كل ما ذكر من النية الى التعديل لم يقل آية

الصلاة لانها مجملة (بخبر الواحد) متعلق بلا زاد فيكون راجعا الى الكل (ولا الايمان على الرتبة) في كفارة اليقين
 (بالقياس) على كفارة القتل ثم لما ورد عليه بانكم زدم الفاتحة ١٩٦ والتعديل بخبر الواحد حتى وجبا

واعلم ان ثبتت الفرضية لانها لا تثبت بخبر الواحد عندكم لان الفرض عندكم ثابت لزومه بدليل قطعي والواجب ثابت لزومه بدليل ظني فقد زدتم على الكتاب بخبر الواحد ما يمكن ان يراى وهو الوجوب اجاب عنه بقوله (واما وجوب الفاتحة والتعديل فليس بالزيادة) التي يلزم منها النسخ لانام نقل بعدم اجزاء الاصل لولا الفاتحة والتعديل حتى يلزم النسخ بل قلنا بالوجوب فقط بمعنى انه باثم تاركهما عدا ولا يلزم منه النسخ وهذا لا يتصور في الوضوء حتى تكون النية والترتيب واجبين فيه بهذا المعنى اذ لا يمكن جعله بمعنى اثم التوضي لتركه لانه مما يسقط كله بلا اثم اسقوط الغير الذي به موجب وهو الصلاة ولا بمعنى انه اثم المصلي لتركه مع جواز صلاته والاساوى واجب الصلاة واقضى سهوه جابرا وان ارى معنى الاساءة فذا بالسنة كما جاء الوعيد على النقص عن الثلاث وهذا اسرأنا باحقيقة لم يجعل في الوضوء واجبا (الركن الثاني فيما يخص بالسنة) لما فرغ من البياح المشتركة بين الكتاب والسنة شرع في البياح المختصة بالسنة (وهي) اى السنة (ما صدر عن النبي عليه السلام من قول ويختص) اى القول المنسوب الى النبي عليه السلام (بالحديث) فانه اذا اطلق لا يفهم منه الا السنة

لانه استفيد من الامر آه) كانه قيل ان الامر لا يدل على انكر ان عندكم فكيف سلمتم الاجمال في حق العدد فاجاب بان لا جبال استفيد من صيغة المبالغة لا من صيغة الامر (قوله فليأمل) لعله اشارة الى ان الآية لما كانت مجملة بالنسبة الى العدد والتعيين الواجبين شرعا جاز ان تكون مجملة ايضا بالنسبة الى الطهارة لانها بما عينها المشرع ايضا (قوله لا تثبت بخبر الواحد عندكم) فيه اشارة الى ان الفرضية ثابتة بخبر الواحد عند السأفعى وبه صرح ابن الهمام في فرضية الفاتحة عندهم فظهر منه ان فرضية الفاتحة عندهم مثل معنى الوجوب عندنا لا بمعنى الفرض القطعي الذي يكفر متكره لانها ثابتة بخبر الواحد فكل النزاع بينهما وبينهم في ان الفرضية هل تثبت بخبر الواحد ام لا (قوله وهذا لا يتصور في الوضوء) دفع لمقدور وهو ظاهر (قوله اذ لا يمكن جعله بمعنى اثم التوضي) فيه بحث اذ لا يلزم من عدم الاثم لتركه عند سقوط الوضوء بسبب سقوط الصلاة عدم الاثم لتركه عند عدم السقوط هذا اثم ما يتعلق بالركن الاول من الكتاب وهو الكتاب وتلوه ما يتعلق بالركن الثاني وهو السنة (قوله الركن الثاني فيما يخص بالسنة) لما فرغ من جياح الركن الاول شرع في مباحث الركن الثاني من الكتاب وهو السنة وهي في اللغة الطريقة والجملة وفي اصطلاح الفقهاء هي العبادات الذائلة وفي اصطلاح المحدثين والاصوليين ما صدر عن النبي عليه السلام بخبر القرآن من قول او فعل او تقرير والاول مختص باسم الحديث والمراد بالمباحث المختصة بالسنة هي البحث عن كيفية انصائها بالثبني عليه السلام بانه بطريق التواتر او الشهرة لولا احاد القرآن لا طريق لغير التواتر وعن حال الراوى انه معروف او مجهول او مستور عادل او مجروح وعن شرائط الراوى من العقل والضبط والعدالة والاسلام وهل صلت الاتصال وهو الانقطاع وعن محل الخبر وهو الكائنة التي ورد فيها الخبر من العبادات والعقوبات وغيرهما وعن وصوله من الاعلى الى الادنى في البناء وهو السماع او التمهني وهو التبليغ او الوسط وهو الضبط الى غير ذلك مما يأتي في محله والسنة القولية تنقسم الى خبر وانشاء واختلف في تعريف الخبر وسأاتي بيانه في محله ان شاء الله (قوله لا يفهم منه الا السنة القولية) يريد ان البناء المنطوق به داخل على لفظة الحديث لان الحديث لا يتجاوز السنة القولية الى الفعلية والتقريرية (قوله وهو تقرير) اى سكونه ولغثا ان يقول السكون عبارة عن عدم المنع فلا يتصور صدوره لانه عديم والصدور من لوازم الوجود تأمل

القولية (او فعل) عطف على قول وهو ظاهر (او تقرير) وهو ان يرى فعلا او قولاً صدر من آفته فلم ينكر وسكت عليه وهو تقرير منه له عليه

عليه السلام (نوعان) الأول (ظاهر) وهو على ثلاثة أقسام الأول ما أشار إليه بقوله (سمع) النبي عليه السلام (من ملك يتيقنه) أي يعلم ذلك الملك يقينا (ملفا) من جانب الحق تعالى وهو ما أنزل عليه عليه السلام بلسان الروح الأمين عليه السلام كالقرآن والثاني ما أشار إليه بقوله (أو وضح له) أي للرسول عليه السلام (بإشارته) أي بإشارة الملك بلا كلام منه كما قال عليه السلام إن روح القدس نفث في روعي فقال إن نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها والثالث ما أشار إليه بقوله (أولاح" لقلبه يقينا باللهام الله تعالى) قبل هو المراد بقوله تعالى أن يكلمه الله الأوحيا أي الها ما بان إراده الله تعالى إياه بنوره كما قال تعالى لتحكم بين الناس بما أراك الله (والكل) من الأقسام الثلاثة (منه) أي من النبي عليه السلام (حجة على الكل) من أمته يجب عليهم اتباعه (بخلاف الهام الأولياء) فإنه لا يكون حجة على غيره (و) النوع الثاني (باطن) وهو ما يقال بالاجتهاد) والتأمل في حكم النص (ومنعه بعضهم مطلقا) كالإشارة إلى حقيقة المعنى لأنه لا ينطبق إلا على الوحي بالنص والمفهوم من الوحي ما ألقى الله تعالى إليه بلسان الملك أو غيره ولأن الاجتهاد لا يحتمل الخطأ فلا يجوز الاعتدال به عن دليل

(قوله بطريق الوحي) قالوا إن الوحي كيفيات أحدها أن يأتيه الملك في مثل صلصلة الجرس وهي أشد حالات الوحي الثانية أن يأتيه في صورة الرجل فيكلمه الثالثة أن ينفس في روعه الكلام نفثا كما قال عليه السلام إن روح القدس نفث في روعي قبل هذه الكيفية ترجع في الحقيقة أما إلى الأولى وإلى الثانية لأنه يأتيه في إحدى الكيفيتين وينث في روعه قلته فيه نظر لأن في الأولين يكون الوحي بطريق السمع من جبرائيل وفي الثالثة بطريق الإشارة وإن كان جبرائيل عليه السلام لا يتكلم عن إحدى الكيفيتين الرابعة أن يأتيه الملك في النوم وهذا من هذه سورة الكوثر الخامسة أن يكلمه الله تعالى إما في البقعة كما في ليلة النجم أو في النوم كما في حديث معاذ أتاني ربي فقال فيم يخصم الملك الأعلى قالوا وليس في القرآن من هذا النوع شيء السادسة أن يلقى الله تعالى بقلبه بطريق الإلهام بلا واسطة الملك وهو الذي ذكره المصنف في الشاقل وليس في القرآن شيء من هذا القسم بل كل القرآن وحى بواسطة الملك يوما أو بقطة إذا عرفت هذا فقوله رحمه الله سمع النبي عليه السلام من ملك يتيقنه يحتمل كلا من الكيفية الأولى والثانية لأنه في كل من هاتين الكيفيتين يسمع من ملك يتيقنه وقوله ملفا من جانب الحق يخرج الاحاديث الهية الوعوية وذلك لأن المنزل من الله تعالى فحين قسم قال الله تعالى لجبرائيل عليه السلام قل للنبي الذي أنت مرسل إليه إن الله يقول افعل كذا وأمر بكذا وكذا ففهم جبرائيل عليه السلام ما قاله ربه ثم نزل على ذلك النبي فقال ما قال ربه ولم تكن العساة تلك العساة لكن المعنى من الله تعالى وقسم آخر قاله الله تعالى لجبرائيل إفرأني هذا الكتاب فنزل جبرائيل بكلمة الله تعالى من غير تغيير فالقرآن هو القسم الثاني والأول هو الحديث لأن اللفظ ليس من الله تعالى فالخرج هذا القسم بقوله ملفا لأن الظاهر أن المراد بالسمع هو ما يبلغ ما سمعه عليه السلام وما سمعه عليه السلام هو اللفظ لا المعنى لأن المعنى ليس من المسموعات بل من المفهومات وقوله أو وضح له بإشارة إلى الكيفية الثالثة وقوله أولاح عليه يقينا باللهام الله الظاهر منه الهام الله تعالى بلا واسطة الملك فيكون إشارة إلى إحدى الكيفيتين السادسة فثبت الكيفية الرابعة والخامسة خالية عن الإشارة (قوله بالنص) وهو قوله تعالى وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى (قوله بلسان الملك أو غيره) أي في النوم أو في البقعة والاجتهاد ليس من هذا القليل (قوله إن معنى النص) أعني وما ينطق

لا يحتمل ولا يخرج بالنظر إلى النبي عليه السلام لوجود الوحي القاطع ولأنه لو جازله الاجتهاد لجاز مخالفته

ان معنى النص ما يصدر نطقه بالقرآن
عن الهوى ما القرآن الاوحى بوحيه
الله تعالى اليه سلنا شعوله لغيره لكنه اذا
كان متعبا بالاجتهاد كان حكمه
بالاجتهاد ايضا وحيا لنطقه عن الهوى
وفيه بحث لان حكمه بالاجتهاد
حيث لا يكون وحيا بل ثابتا بما جاز
بالوحي فالصواب الاقتصار على المنع
وعن الثاني ان اجتهاده لا يحتمل
القرار على الخطاء فتقرره على مجتهده
قاطع الاحتمال كالاجماع الذي سند
الاجتهاد وعن الثالث ان المخالفة انما
تجوز لو جاز القرار على الخطاء فلما
لم يجوز لم يجز (وجوزه آخرون) مطلقا
كالك والشافعي وطاعة اهل الحديث
وهو مذهب ابى يوسف من اصحابنا
واستدلوا بوجوه الاول ان الاجتهاد
واجب عليه عليه السلام لدخوله
في عموم فاعتبروا والشافعي وقوعه من
غيره من الانبياء عليهم السلام كداود
وسليمان عليهم السلام حيث روى
ان غم قوم افسدت زرع جماعة
فتنصصوا عند داود عليه السلام
فحكم بالغنم لصاحب الحرث فقال
سليمان عليه السلام وهو ابن احدى
عشرة سنة غير هذا ارفق بالقرنين
فقال ارى ان تدفع الغنم الى اهل
الحرث بنفعون بالبانها واولادها
واجبوا فيها والحرث الى ارباب الشاة

عن الهوى اى يصدر نطقه بالقرآن (قوله ما القرآن الاوحى) اى معنى قوله
تعالى ان هو الاوحى بوحي ما القرآن الاوحى على ان يكون ان نافية والضمير
راجعا الى القرآن فعلى هذا كان كل من النصين خاصا بالقرآن فلا يمنع جواز
الاجتهاد عن النبي عليه السلام ولو سلم ان كلا منهما شامل لغير القرآن ايضا
لكن لا يلزم منه ان لا يكون حكمه الاجتهادى وحيا بل نطقا عن الهوى بل كل
ما تعبد به بالاجتهاد يجوز ان يكون وحيا قلت يرد عليه تعبد قبل زمان الوحي
والبعثة لانه ليس عن وحى لعدم زمان الوحي بل عن كشف والهام صدق غير
وحى او اتباع لشريرة من قلنا على القول بانه عليه السلام متعبد قبل البعثة
بشريرة من قلنا (قوله عاجز بالوحي) وهو الاجتهاد فيمن اجتهاده عليه
السلام اذا كان ثابتا بالوحي يلزم ان يكون الحكم الثابت بالاجتهاد ثابتا بالوحي
ومراد به يكون الحكم الثابت بالاجتهاد وحيا كونه ثابتا بالوحي لان يكون نفس
الوحي فقوله فالصواب الاقتصار على المنع ليس على ما ينبغي (قوله على مجتهده)
على صيغة التثنية المفعول (قوله فقال ارى) بضم الهمزة بمعنى اظن (قوله
وتحسين الراى) قال الجوهري التحسين القول بالحدس وقال في المصباح خنت
الشيء تحميذا اذا رايت فيه شيئا بالوهم والظن وهذا هو المناسب ههنا وفي بعض
النسخ ونحير الراى بالراء وله وجه لكن الظاهر هو الاول (قوله لكننا مأمورين
بالاتباع في الخطاء) فان قيل الجواز لا يقتضى الوقوع فجواز الخطاء لا يلزم
الامر بالاتباع في الخطاء لان الخطاء وان كان جائزا ولكنه يجوز ان لا يقع اصلا قلنا
منقوض بوقوعه على ما دل عليه قوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم (قوله
فان دفع بهذا التقرير) وجه الاندفاع ان المنوع اتفاق جميع المجتهدين
ومقلدهم على الخطاء وهو اللازم على تقرير قرار النبي عليه السلام على الخطاء
واما اتفاق عوام الامم غير المجتهدين اللازم من تقليدهم للمجتهد فليس بممنوع
لان عوام الامم مأمورون بالاتباع والتقليد للمجتهد ولو خطاء (قوله المجتهدين)
مفعول الاتباع (قوله فصل فيما يتعلق بالقول) اى مما يخص به لا مطلقا
لان هذا الفصل في بيان ما يخص به من احواله لافيا يشترك بينه وبين الكتاب
من الاحوال السابقة في فصل الكتاب من العموم والخصوص والمشارك والمأول
وغيرها (قوله في كيفية اتصاله بالنبي) قال في غير الاسلام الخبر المتواتر الذي
اتصل بك من رسول الله اتصالا بلاشبهة وانما عدل عنه المصنف حيث اعتبر
اتصاله بالنبي عليه السلام لان الحديث في اصطلاح المحدثين ما اتصل اسناده

يقومون عليه حتى يعود كهيئته يوم افسدت ثم يترادون فقال داود عليه السلام القضاء - **١٩٩** بالاجماع وامضى الحكم بذلك

فإذا وقع من غيره يقع منه

﴿١٩٩﴾

أيضا إذا غايل بالفصل والثالث أنه عالم بطلان التصوطين وكل من هو عليه بها

بأنني عليه السلام لا ينشأ (قوله صكامل في كل قرن) - خرج به المشهور
والأحاد (قوله في كل قرن من القرون المعبرة) اعلم أن في التواتر شروطا صحيحة
وشروطا فاسدة بالنظر إلى المخبرين وبالنظر السامعين أما الشروط الصحيحة
بالنظر إلى المخبرين فثلاثة أحدها استواء الطرفين والوسط في الكثرة والاستناد
إلى الحسن أي بلغ جميع طبقات المخبرين في القرن الأول والثاني والثالث حد
التواتر واليه أشار بقوله إن كانت الرواية في كل قرن من القرون قوما لا يجوز
العقل توأطهم على الكذب وثانيها كونهم مستدين في ذلك الخبر إلى الحسن لأن
التواتر في الأمور العقلية لا يفيد قطعاً فإنه لو أخبر قوم قسطنطينية مثلاً عن
حدوث العالم لا يقيد قطعاً وإن لم يجوز العقل توأطهم على الكذب لأن صدق هذا
الخبر مما يقتضيه النظر والاستدلال لأنفس أخبارهم وثالثها تعددهم تعدداً يبلغ
في الكثرة إلى أن يمنع الاتفاق بينهم على الكذب عادة واليه أشار بقوله قوما لا يجوز
العقل توأطهم على الكذب وأما الشروط الفاسدة بالنظر إليهم فيها كونهم مالمين
بالمخبر عنه شرطه بعضهم وهو فاسد لعدم الحاجة إليه لأنه إن أرى به وجوب علم
الكل به فباطل لأنه لا يمنع أن يكون بعض المخبرين مقلداً فيه أو طائفاً أو محارفاً
وإن أرى به وجوب علم البعض به فهو لازم مما ذكرناه من الشروط الثلاثة عادة لأن
هذه الثلاثة لا يجمع إلا والبعض عالم قطعاً ومنها اشتراط الإسلام والعادلة
كافي الشهادة شرطه بعضهم مستدلاً بأنه لو لم يشترط لأفاد أخبار النصارى بقتل
موسى عليه السلام العلمية وأنه باطل بالضرورة وهو فاسد لأن أهل قسطنطينية
لو أخبروا بقتل ملكهم مثلاً يحصل لنا العلمية وإن كانوا كفاراً وأما خبر النصارى
بقتل موسى فلا اختلال شرط التواتر فيه أما في الأول أو في الأوسط أي قصور
الناسقين عن عدد التواتر في إحدى المرتبتين لا يقتضي العلم بالعدم عند التهم
واسلامهم بعد ثبوت عدد التواتر ومنها تباعد ما كنهم ومخلافاتهم شرطه بعضهم
مستدلاً بأنه أشد تأثيراً في دفع إمكان التواطؤ على الكذب وهو فاسد لأن قوم
بلدة واحدة لو أخبروا عن موت ملكهم يحصل لنا العلم بالجماعة ما كنهم ومنها
كونهم لا يخصى عددهم شرطه بعضهم واختاره فخر الإسلام مستدلين بأن قوماً
محصورين بما يمكن توأطهم على الكذب وهو فاسد أيضاً لأن الحجاج أو أهل
جامع مثلاً إذا أخبروا عن واقعة منتهى عن إقامته الحج والمصلاة يحصل العلم مع
كونهم محصورين وإلى رد هذه الشروط الفاسدة أشار بقوله ليس لا يشترط
علم كل واحد إلى قوله ولا اثنين أما كنهم وأما الشرط الصحيح بالنظر إلى السامعين

يلزمه العمل في صورة الفرع الذي
توجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد والرابع
أنه شاور أصحابه في كثير من الأمور
المتعلقة بالحروب وغيرها ولا يكون ذلك
الاتقريب الوجوه وتحمين الرأي إذ لو
كانت لتطبيب قلوبهم فإن لم يعمل برأيهم
كان ذلك ابتداء واستهزاء لاتطبيباً وإن
عمل فلا شك أن رأيه أقوى فإذا جازاه
العمل برأيهم عند عدم النص فبرأيه
أولى لأنه أقوى قلنا هذه الوجوه المتبادل
على الجواز في الجملة ونحن نقول به كما
سبق في تحقيقه لا مطلقاً والزاغ فيه
(والخيار) عندنا (أنه عليه السلام
ينظر الأول) يعني ينظر الوحي الظاهر
قد مر ما يرجو نزوله (ثم) أي بعد ماضى
مدة الانتظار وهي قدر ما يرجو نزوله
وخاف القوت في الحادثة يعمل (بالثاني)
يعني بالاجتهاد لأن الأول أصيل في حقه
والثاني خلف ولا يصح إلى الخلف
الأي بعد العجز عن الأصل كمن يرجو
وجود الماء فعليه أن يظلمه ولا يعمل
بالتييم مالم ينقطع رجاءه (والأول) يعني
الوحي الظاهر (أولى لاحتمال الثاني)
يعني بالاجتهاد (الخطأ) وإن لم يقر
عليه) القائلون بجواز الاجتهاد له
اختلفوا في جواز خطئه في اجتهاده
فهم من لم يجوز لأنما امرنا بالتباعد
في الأحكام فلو جاز الخطأ عليه لكننا
مأمورين بالاتباع في الخطأ والامة

صومه عن الاتفاق على الخطأ لادلة الاجماع والخيار أن الخطأ يجوز لقوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم فإنه
يدل على أنه إخطأ في الإذن لهم لكنه لا يحتمل القرار على الخطأ

بل ينفذ عليه في الحال لما ذكرناه يؤدي الى امر الامة باتباع الخطاء فاندفع ﴿٢٠٠﴾ بهذا التقرير ما قيل ههنا

فهو ان يكون المستمع متاهلا لقبول العلم بما اخبر به مع عدم علمه بذلك قبله لئلا يلزم تحصيل الحاصل واما الشرط الفاسد فهو سبق العلم بمجموع تلك الشروط على حصول العلم بخبر التواتر شرطه من زعم ان حصول العلم بالتواتر نظري حاصل بالاستدلال لا ضروري وقال الجمهور القائلون بان حصول العلم بالتواتر ضروري انه لم يشترط سبق العلم بهذه الامور لان العلم عندهم حاصل عند خبر التواتر يخلق الله تعالى لا بالارزوم العقلي على ما زعمه الحكماء ولا بطريق التوليد على ما زعمه المعتزلة فان خلق العلم عقيب علم ان الخبر مشتمل على هذه الشروط وان لم يخلق لما علم علم اختلال هذه الشروط او بعضها فضايط العلم بحصول هذه الشروط المعينة فيه عندهم حصول العلم بخبر التواتر لان ضابط حصول العلم بخبر التواتر سبق حصول العلم بهذه الشروط والى هذا اشار بقوله بل حصول العلم الضروري اى بمجرد حصول هذا العلم بلا اشتراط سبق العلم بتلك الشروط المعينة فيه وفيه ايضا اشارة الى عدم اشتراط العدد فيه على ما هو الاصح ومنهم من شرط فيه العدد اقل حد يحصل به التواتر خمسة وقيل اثنا عشر وقيل عشرون وقيل اربعون وقيل سبعون (قوله وان كان البعض مقلدا او ظاهرا او مجازا) اشارة الى عدم اشتراط علم كل واحد وقوله وعند انحصارهم اشارة الى عدم اشتراط عدم احصاء عدد التواتر اى وان كان حصول العلم الضروري عند انحصارهم وقوله وكفرهم اشارة الى عدم اشتراط العدالة والاسلام المشار اليه سابقا بقوله ولا لعدم التهمة وقوله اجتماعهم اشارة الى عدم اشتراط تبين اماكنهم (قوله التواتر) اى التواتر من السنة لا مطلق التواتر لان الاتصال الكامل بالثبوت عليه السلام ليس بشرط في مطلق التواتر (قوله وهو يفيد اليقين) لما ذكرتم بفساد شروطه شرع في بيان حكمه فقال وهو اى التواتر يفيد العلم اليقيني الضروري حتى يكفر باحده في الشرعيات كنقل القرآن والصلوات الخمس ونحوهما واما افادته اليقين فلانه خبر قوم يفيد بنفسه العلم بصدقه بخلاف خبر قوم علم صدقهم بالقرائن الزائدة على المشراط المعينة في التواتر عادة كالفرائض التي تكون على من يخبر عن موت والده من شق الجيوب والتفجع وكالفرائض التي تكون على من يخبر عن عطشه فانه خارج عن التواتر لعدم افادته بنفسه العلم بخلاف ما يفيد العلم بسبب العقل كخبر قوم عن حدوث العالم مثلا على ما تقدم واما كون ذلك العلم ضروريا فلانه لا يفترق الى توسط المقدماتين على ما عرف بالوجدان وكل علم لا يفترق في حصوله الى توسط المقدماتين ضروري

متقوض بوجوب اتباع العوام المجتهدين مع جواز تقريرهم على الخطاء على ان لا نسلم انه يؤدي الى الامر باتباع الخطاء بل باتباع العمل بالاجتهاد الذي هو صواب عملا كما هو مذهب المخطئة او صواب مطلقا كما هو مذهب المصوبة (فلا استمرار) اى استمرار الرسول على اجتهاده وعدم التنبيه على خطائه (دليل الاصابة) في اجتهاده (يقينا) فانه لو كان خطأ لنبه عليه فلما لم ينبه علم انه صواب (فلا يجوز مخالفته) اى مخالفة الامة اجتهاده (بخلاف اجتهاد غيره) فانه لما جاز خطاءه جاز مخالفته (فصل فيما يتعلق بالقول) الصادر عن النبي عليه السلام اخبارا كان او انشاء (وفيه ابحاث) البحث (الاول في كيفية اتصاله) اى القول (بالثبوت عليه السلام وهو) اى اتصاله به بوجوه ثلاثة لانه (اما كامل ان كانت الرواة) لذلك القول (في كل قرن) من القرون المعينة وهي القرن الاول والثاني والثالث (قوما لا يجوز العقل تواترهم) اى توافقه (على الكذب عادة) وان جوزه نظرا الى الامكان الذاتي وعدم تجوز ذلك ليس لاشتراط علم كل احد ولا لعدم احصاء عدد التواتر اى ولا لعدم التهمة ولا لتبائن اماكنهم بل لحصول الضروري وان كان البعض مقلدا او ظاهرا او مجازا وعند انحصارهم وكفرهم كاخبار الكفرة

عن موت ملكهم واجتماعهم كاخبار الحجاج عن واقعة صدقهم (ويسمى) هذا القسم الكامل الاتصال **في هذا** (التواتر) لمتابع وانه واحدا بعد واحد (وهو) اى التواتر (يفيد اليقين)

فهذا ضروري ولانه يحصل ان لا يتأق منه النظر حتى الصبيان والمجانين ولانه
لو لم يكن ضروريا لكان نظرا ماولو كان نظرا بالجاز فيه الخلاف عقلا لان شأن العلوم
النظرية كذلك لكنه لم يجز فيه الخلاف واورد عليه شكوك منها انه كاجتماع
الخلق الكثير على اكل طعام واحد وانه ممتنع عادة ومنها انه يجوز الكذب على
كل واحد فيجوز على الجملة اذ لا يتأق كذب واحد كذب الآخرين قطعاً ولا نهها
مر كنه من ابل هي نفس الاحاد اذ ليس فيه غير الاحاد فاذا فرض كذب كل واحد
فقد كذب الجميع قطعاً ومع جوازه لا يحصل العلم ومنها ان العلم بموجبه يؤدي الى
تناقض المعلومات اذا اخبر جمع كثير وجمع كثير آخر بنقضه وذلك محال ومنها انه
يلزم تصديق النصاري والمجوس فيما نقلوه عن موسى وعيسى عليهما السلام انه قال
الانبي يمدى وهو يتأق نبوة محمد عليه السلام فيكون باطلا ومنها انه لو حصل به
علم ضروري لما فرقنا بين ما مثل به من نحو وجود اسكندر وبين العلم بشار
الضروريات واللازم باطل لانا اذا عرضنا على انفسنا وجود اسكندر وقونا
الواحد نصف الاثنين فرقنا بينهما ووجدنا الثاني أقوى بالتصديق ومنها ان
الضرورية تستلزم الوفاق فيه وهو منتهى في التواتر لمخالفتنا واجب عن الاول
بانه قد علم وقوع التواتر عادة بوجود الداعي بخلاف اكل طعام واحد لعدم
العادة فيه وعن الثاني بانه قد يخالف حكم الجملة حكم الواحد فان الواحد جزء
العشرة بخلاف العشرة والعسكر حثا لف من الاحاد وهو قلب وفتح البلاد دون
كل شخص من الاحاد وعن الثالث ان تواتر النقيضين محال عادة وعن الرابع
ان نقل اليهود والنصارى لو حصل بشرائط التواتر يحصل العلم وانما لم يحصل
لعدم شرط اطل من وجود جمع كثير في كل قرن وعن الخامس ان التواتر نوع من
الضروري وغيره من الضروري نوع آخر فقد يظن ان الاحتمال النقيض بل
بالسرعة وغيرها وعن السادس ان الضروري لا يستلزم الوفاق بخلاف العباد فيه
والالورد عليكم خلاقي السوفسطائية فانه خلاف في الضروري واعلم ان التواتر
انما يقيد علما يقينا ضروريا بالكون المنقول على طريق التواتر خبر الرسول مثلا
واما حصول العلم بمضمون ذلك الخبر التواتر فقد قالوا انه يقضي نظري حاصل
بالاستدلال بترتيب المقدمات بان قول هذا خبر من علم صدقه بالحجة وكل خبر
كذلك يقيد العلم فهذا يقيد العلم فهذه مقامان احدهما حصول العلم بالكون
المنقول خبر الرسول وهو يقضي ضروري خلافا للسمعية والبراهمة في كونه يقينا
وخلافا للبعض في كونه ظاهريه وخلافا للكسبي وابي الحسين البصري وامام

الحرمين في كونه ضروريا بل هو نظري عندهم على ما سأتى بيانه والثاني
 حصول العلم. ضمنون ذلك الخبر المتواتر وهو بيقين نظري عندنا خلافا لجمهور
 الاشاعرة والمعتزلة فانهم قالوا الادلة الثقلية تفيد الظن لا اليقين مستدلين بان
 افادة اليقين تتوقف على العلم بوضع الالفاظ المنقولة عن النبي عليه السلام بازاء
 كل معنى وعلى كونه مراداه عليه السلام والاول انما ثبت بنقل اللغة والنحو
 والصرف واصول هذه الثلاثة ثبتت برواية الاحاد وفروعها ثبتت بالاقيسة وكل
 من رواية الاحاد والاقيسة يفيد الظن والساني يتوقف على عدم النقل وعدم
 الاشتراك والمجاز والاضمار والتخصيص والتقديم والتأخير وكل منها لا جزم
 بانتفاؤه لجوازها في نفسها بل غابته الظن ثم بعد الامر الاول والثاني لا بد من العلم
 بعدم المعارض العقلي الدال على نقيض ما دل عليه العقلي اذ لو وجد ذلك
 المعارض يقدم على العقلي قطعاً اذ لا يمكن العمل بهما معا ولا بتفويضهما معا
 وفي تقديم العقلي على العقلي ابطال الاصل بالفرع وهو باطل فيقدم العقلي
 بالضرورة بل يتأول العقلي عن معناه الى آخر مثل قوله تعالى الرحمن على العرش
 استوى لكن العلم بعدم المعارض العقلي ليس يقطعى اذ غابته عدم الوجدان
 وهو لا يستلزم عدم الوجود فقد تحقق ان الادلة الثقلية تتوقف دلالتها على امور
 ظنية والموقوف على الظني ظني فلا يوجب اليقين قلنا ان من الاوضاع ما هو
 معلوم لنا بطريق التواتر كلفظ السماء والارض وكما كثر قواعد الصرف والنحو
 في وضع هيئات المفردات والربكات والعلم بكونه مراداً للشارع يحصل بمعونة
 قرائن مشاهدة من الشارع او متواترة بحيث تدل على انتفاء الاحتمالات
 المذكورة بحيث لا تبقى فيه شبهة اصلا على ما بيناه في شرحنا على ما رتبناه
 في الكلام ولهذا قالوا النصوص الواردة في الصلاة والزكاة والتوحيد والبعث
 ونحوها توجب القطع قطعاً فان قبل سلنا ان الاحتمالات التسع المذكورة متفية
 عما ذكرتم لكن احتمال المعارض العقلي قائم اذ لا جزم بعده بمجرد الدليل العقلي
 او بمعونة القرائن قلنا اما في الامور الشرعية فلا خفاء في انتفاؤه اذ لا مجال للعقل
 فيها يتصور المعارض من قبله فيها ونفيه من قبل الشرع معلوم بالضرورة
 فانه اذا نعين المعنى وكان مراداً للشارع فلا يتصور المعارض من قبله واما
 في الامور العقلية فلان العلم بنفي المعارض العقلي حاصل عند العلم بالوضع والارادة
 وصدق الخبر على ما هو المفروض وذلك لان العلم بتحقيق احد المتأخرين يفيد العلم
 بانتفاء الآخر بالضرورة وفيه بحث ذكرناه في شرحنا فليراجع محبة (قوله)

لا يعرف خلقه) لان معرفة كونه مخلوقا من ماء مهين لا تثبت الا بالخبر فاذا انكر كونه موجبا للعلم لم يحصل له علم بخلقته فان قيل يجوز ان تكون معرفة خلقته بالوالد لانه لما طأته انه خلق من مائه اعتبر خلقه نفسه به قلنا ذلك ايضا بالخبر فان كون الولد مخلوقا من مائه ليس بمحسوس ولا بمعتقول فتبين انه بالخبر (قوله ودينه) لان طريق معرفته الخبر والجماع سيما فيما يرجع الى الاحكام (قوله ودينه) لان معرفة الاخذية والادوية بالخبر لان فيها ماهو مهلك وما هو نافع والعقل لا يجوز التجربة لاحتمال الهلاك (قوله وامه واباه) لان معرفتهما بالخبر واذا علمت بطلان قول الحميدة والبراهمة فاعلم ان قول القائلين بالاطمأ نفعه باطل ايضا لانه يؤدي الى الكفر فان وجود الانبياء ومجزا نهم لا تثبت سيما في زماننا الا بالنقل المتواتر فاذا لم يوجب بقينا لا تثبت في زماننا بنو نهم وذلك كفر باطل (قوله وبكيفية) اعني ضروريته (قوله فلا نسلم ان لازم الضروري ضروري) فيجوز ان يكون العلم بالحاصل بالتواتر ضروريا ولا يكون لازمه اعني العلم بضروريته ضروريا لا ترى ان نتيجة الشكل الاول ضروري والاسم ليس بضروري بل نظري (قوله كما يحصل) اي زيادة اليقين (قوله لا يعتقن بوجود مكة) الجار متعلق بالمتعين (قوله بعد ما يشاهدها) ظرف لحصل هذا عند اكثر مشايخنا الاصوليين وقال بعضهم ان المشهور يفيد العلم اليقيني الاستدلالى الا انه لا يكفر جاحده لكونه خبر واحد في القرن الاول وقال بعض الاشاعرة انه يجب الظن مثل خبر الواحد (قوله فيه شبهة صورة ومعنى) اما بصورة فلان الاتصال بالحصول عليه السلام لم تثبت قطعا في ما معنى فلان الجملة حاملة على القبول (قوله ان رعاكم اكثر من واحد) لعله احتراز عن قول من فرق بين خبر الواحد والاشهاد فقبل خبر الاثنين دون الواحد وبعضهم قبل خبر الاثنين دون ما تحتها فحسبوا رحمه الله بين الشكل بعد ان لم يبلغ درجة التواتر والاشتهار (قوله لان التخصيص المستفاد من لولا) يعني ان لولا بمعنى هلا التخصيص طائفة من كل فرقة على الذهاب للنفقة في الدين والانداء بعد الرجوع فبكاله يضمن الامر بالنفقة والانداء على ما هو قاعدة التخصيص على انشئ فلولا افادة خبر الواحد العقل لم يمكن الامر بالانداء بعد النفقة فائدة لكن امر المشايخ لا يخلو عن فائدة قلتم انه يوجب العمل وهذا هو الظاهر من سوق كلامه والذي ظهر من كلام السراج الهندي وكشف النار انه تعالى امر الطائفة صريحا بالنفقة والانداء فعلى هذا يكون قوله ليقفوها ولينذروا

(الاول) بل يكون فيه خبر الواحد ولذا كان فيه شبهة صدم الاتصال صورة وان لم يكن معنى لتلقى العلماء اياه في القرن الثاني والثالث بالقبول

(ويسمى) هذا القسم الكامل معنى فقط (المشهور وهو) ﴿٢٠٤﴾ أى المشهور (يفيد طمانينة الظن)

وهي زيادة توطين وتسكين يحصل للنفس على ما درسته فان كان الدرك يقينا فاطمئنانها زيادة اليقين وكما له كما يحصل للمتيقن بوجود مكة بعدما يشاهدها واليه الإشارة بقوله تعالى حكاية عن إبراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي وان كان ظنا فاطمئنانها رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل في حد اليقين وهو المراد ههنا وحاصله سكون النفس عن الاضطراب الناشئ عن ملاحظة كونه آحاد الاصل بسبب الشهرة الحادثة فلا يكفر جاحده بل يضل (و) اما فيه شبهة (صورة ومعنى ان لم تكن) الرواة (كذلك) اى قوما لا يجوز العقل ثوابهم على الكذب في القرنين الاخيرين (ويسمى) هذا القسم فى الاصطلاح (خبر الواحد) وان رواه اكثر من واحد ما لم يتواتر ويشهر (وهو) اى خبر الواحد (يوجب العمل وغلبة الظن بشرائط معتبرة فى الناقل والمقول) وسأنى بيانها (بالكتاب) وهو قوله تعالى فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين وينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وله توجيهان الاول انه امر الطائفة المتفهمة بالانذار وهو الدعوة الى العلم والعمل لان التخصيص المستفاد من لولا يتضمن الامر فلو لا افادته العمل

صيغة امر (قوله والطائفة تتناول اه) كانه قيل الطائفة اسم الجماعة بدليل لطف هاء التأنيث بها فلا يصح حملها على الواحد والاثنين فلا تصلح للاحتجاج بها فاجاب عنه بانها تتناول الواحد على الاصح فيصلح للاحتجاج بها واحترز بالاصح عما قيل فى تفسيرها بانها اسم لعشرة وقيل لثلاثة وقيل لاثنتين دون الواحد وانما كان هذا اصح بدليل قوله تعالى وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين فانهم قالوا المراد بالطائفة فيه الواحد فصاعدا على ما روى عن قتادة (قوله ولو سلم) اى لو سلم ان الطائفة لا تتناول الواحد لكنه لا يلزم ان يبلغ حد التواتر اعنى قوما لم يجوز العقل ثوابهم على الكذب فى القرون الثلاثة وكذا لا يلزم حد الشهرة ايضا ولا يمتنع ضم هذا واذا لم يبلغ حد التواتر ولا حد الشهرة يكون آحادا وان اطلق على العشرة واذا كان آحادا ثبت المطلوب فان قيل سلبنا انه لا يلزم حد التواتر لكنه لا يتم الاحتجاج به على وجوب العمل بخبر الواحد لان غاية ما تدل عليه الآية الكريمة ان الرجوع وان لم يبلغ حد التواتر والشهرة مأمور بالانذار بما يستمع ولكن لا يلزم منه وجوب العمل للسامع كالشاهد الواحد مأمور باذاعة الشهادة ولا يجب القبول ما لم يتم نصيب الشهادة ونظير العدالة بالتركية قلنا وجوب الانذار مستلزم لوجوب القبول والعمل على السامع والام بكن الامر به مفيدا ولم يجب الحذر على القوم مع انه واجب على ما دل عليه قوله تعالى لعلهم يحذرون لان لعل ليس للترجى لكونه محالا على الله تعالى بل للطلب الجازم واجبا لحذر عند ترك العمل (قوله الثانى ان لعل للترجى) هذا الوجه هو المشهور فى وجه التسليم بالآية المذكورة ورده ابن الحاجب بانه بعيد وبين الشارح المحقق وجه البعد بان ظاهر الآية يقضى الحذر عقيب الانذار بعد الثقة فى الدين والمراد بالثقة فى الدين هو فتوى المجتهد فى القروع بقرينة الثقة والانذار ونحن نقول بوجه فان الفتوى يجب العمل بها ولا يلزم منه وجوب العمل بخبر الواحد لانه على هذا التقدير يخص القوم بالقلدين دون المجتهدين الاخذين للاحكام من الأدلة الشرعية الثابتة وذلك يستلزم العمل بالأدلة الشرعية الثابتة دون خبر الواحد اذ لم يثبت بعد كونه من الأدلة الشرعية حتى يجب العمل به ولو سلم انه اعم من فتوى المجتهدين لكنه ظاهر فيه لانه لا يصلح فلا يخلو عن احتمال فلا يكون قطعيا فلا يثبت به الاصول والقواعد والجواب عنه ان الانذار لا يكون بطريق الفتوى من عند نفسه بل بالاخبار عن الشارح وفى الاخبار من الشارح يستوى المجتهد وغيره بعد السماع فلا يخص بفتوى

لم يكن الامر مفيدا والطائفة تتناول الواحد فى الاصح ولو سلم فلا يلزم حد التواتر بالاجماع الثانى ان لعل للمجتهد للترجى وهو على الله تعالى محال فعمل على لازمه وهو الطلب الجازم فاجاب الحذر من ترك العمل يستلزم وجوب العمل

(والسنة) فانه عليه السلام كلن يخل
 الافراد من اصحابه الى الآفاق لتبلغ
 الاحكام والنجاسات قلوبها على الانام وانه
 عليه السلام قبل خبر بريرة في الهدية
 وخبر سلمان في الصدقة ثم في الهدية
 وخبر ام سلمة في الهدايا وقول الرسل
 في هدايا الملوك على ايديهم وغير ذلك
 (والاجماع) فان الصحابة والتابعين
 رضوان الله تعالى عليهم اجمعين استدلوا
 وعملوا به في وقائع لا تحصى وشاع ذلك
 ولم ينكره ذلك بوجوب العلم العادي
 باتفاقهم كالقول الصريح وهذا
 استدلال بالاجماع التقولي بتواتر القدر
 المشترك لا باخبار الآحاد حتى يدور
 (والمعقول) فان الشهادة مع انها
 مظنة للنهية بالتحاب والتباغض وليست
 اخبارا عن معصوم ولا الخبر مشهورا
 بالثقة اذا اوجبت العمل حتى اولم يقض
 بعد البينة العادلة كان فاسقا
 فالرواية اولى وكثرة الاحتياج الى الشهادة
 يعارضها عموم مصلحة الرواية وايضا
 عدالة الراي ترجح جانب الصدق لكون
 الكذب محظورا دينه وعقله فيفسد
 غاية الظن فيوجب العمل كافي القياس
 بل اولى اذ لا شبهة في الاصل هنابل
 في طريق الوصول (وقيل لا بوجوب
 العمل ايضا)

الجهد وقوله فلا يخلو عن احتمال فلا يكون قطعيا فلنا الاحتمال الغير التام
 عن داليل غير معتبر فلا يمنع القطع (قوله فانه عليه السلام كان يرسل الافراد من
 اصحابه) فان قيل هذه الاخبار آحاد فكيف ينجح بها على كون خبر الواحد حجة
 وليس هذا الادورا ومصادرة على المطلوب اوجب بان افرادها وان كانت آحادا
 الا ان جلتها بلغت حد التواتر فتحج بها على ما صرح به في الاستدلال بالاجماع
 ايضا (قوله وخبر سلمان آه) روى ان سلمان كان من قوم يهودين الخيل البلق
 فوقع عنده انه ليس على شيء وجعل يتغل من دين الى دين طالبا للحق حتى قال له
 بعض اهل الصوامع لعلك تطلب الخفية وقد قرب او انها فعليك يثرب ومن
 علامة النبي عليه السلام انه يأكل الهدية ولا يأكل الصدقة وبان بين كفيه
 خاتم الجوة فتوجه نحو المدينة فامر به بعض العرب وباعه من اليهود بالمدينة
 وكان يعمل في نخيل مولاة بانه حتى هاجر رسول الله الى المدينة فلما سمع بمقدمه
 انه يطبق فيه رطب وتوضعه بين يديه فقال ما هذا فقال صدقة فقال لاصحابه
 كلوا ولم يأكل فقال سلمان في نفسه هذه واحدة ثم اتهم الله بطنه في رطب
 ووضعه بين يديه فقال ما هذا فقال هدية فجعل عليه السلام يأكل فقال سلمان
 هذه اخرى ثم تحول خلفه فعرف عليه السلام مراده فاني رداه عن كفه حتى
 نظر سلمان الى خاتم النبوة فاسلم فقبل عليه السلام قوله في الصدقة ثم في الهدية
 مع كونه عبدا (قوله النعمة بالتحاب) فان كانت الشهادة للصدق (قوله اخبارا
 عن معصوم) الظرف مستلزم اي ثبت الشهادة اخبارا صادرا عن معصوم حتى
 لا تكون مظنة للنهية (قوله ولا الخبر) اي الشاهد (قوله اذا اوجبت) خبر
 لقوله فان الشهادة (قوله فان رواية اولى) يعني ان الحاق ما نحن فيه بالشهادة
 ليس بطريق القياس بل بطريق الدلالة اذ القياس لا يجري في اثبات الاصول
 واعلم ان ابا الحسين استدلل على وجوب العمل بخبر الواحد بالدليل العقلي وقال
 ان العمل بالظن في تفاضل الجمل المعلوم وجوبها مما لا واجب عقلا بدليل
 انه لما كان اجتناب المضار اجالا واجبا قطعيا وجب اجتناب تفاضله عقلا مثل
 قبول خبر العدل في مضرة اكل شيء معين فحكم العقل بان لا يؤكل وفي انكسار
 جدار برودة ان يتغص فحكم العقل بان لا تقام نحوه وما نحن فيه كذلك لانه
 عليه السلام بعث ليحصل المصالح ودفع المضار قطعيا وهو يكون خبر الواحد
 تفصيل له والخبر يفيد الظن به فوجب العمل به قطعيا وجب بانه مبنى على الحسن
 والتمسح العقلين وذلك باطل عند كثير من العلماء وعلى تقدير تسليمه فلا يثبت العمل

اعلم ان ظاهر قوله تعالى ولا تغف ما لبس لك به علم ان يتعمد الظن بدل على استلزام العمل للعلم فذهب طائفة الى انه لا يوجب العمل ايضا (لانتفاء اللازم) وهو العلم فينتفي الملزوم وهو العمل (وقيل يوجب العلم ايضا لوجود الملزوم) وهو العمل قلنا لان استلزام العمل للعلم القطعي كيف واتباع الظن قد ثبت بالدلالة والعموم للآيتين في الاشخاص والازمان على ان العلم قد يستعمل في الادراك جازما كان او غير جازم والظن قد يكون بمعنى الوهم البحث (الشأن في شروط الراوي) التي اذا فقد واحد منها لا تقبل روايته (وهي اربعة) الشرط الاول (العقل الكامل وهو عقل البالغ) على ما يأتي في بيان الاهلية ان شاء الله تعالى فلا يقبل خبر المعنوه والصبي

بالظن في تفاصيل مقطوع الاصل واجب بل هو اولى الاحتمال منه الى حد الوجوب ولو سلم انتهاءه الى حد الوجوب في العقليات لكان لم يجب مثله في الشرعيات ولا يجوز قياسها على العقليات لعدم القائل بينهما وهو شرط القياس ولو سلم ذلك لكنه قياس وهو مع كونه دليلا شرعيا لا عقليا على ما هو المطلوب هنا فلا يفيد الا الظن لجواز كون خصوصية الاصل شرطا وخصوصية الفرع مانعا والمسئلة اصولية فلا يجري فيها الظن ولهذا عدل الشارح فيما ذكره عن القياس الى الدلالة لكنه رد عليه ان الدلالة ايضا من الادلة الشرعية والمقصود هنا اقامة الدليل العقلي واستدل قوم عليه عقلا ايضا بان صدق خبر الواحد ممكن فيجب اتباعه احتياطا كخبر التواتر وقول المفتي واجب عنه بانه قياس لا اصل له فان الاصل اما خبر التواتر او قول المفتي وكلاهما ضعيف اما الاول فلان خبر التواتر وجب اتباعه لافادته العلم لا للاحتياط فالجامع ملغى واما الثاني فلان الفرق بينهما ظاهر وهو ان حكم المفتي خاص بمقلده في الفتوى وحكم خبر الواحد عام في الاشخاص والازمان ولو سلم عدم الفرق بينهما لكنه قياس فلا يقيد فلا يجري في الاصول مع انه دليل شرعي لا دليل عقلي وهو خلاف المطلوب (قوله بدل على استلزام العمل للعلم) لان الامة الاولى دلت على النهي عن اتباع الظن والثانية دلت على الذم باتباع الظن وكل من النهي والذم دليل الحرمة فاذا جرم الاتباع بالظن للعمل لزمه الاتباع بالعلم له فثبت ان العمل لا يكون الا بالعلم فذهب طائفة الى انه لا يوجب العمل كما لا يوجب العلم مستدلا بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم وطائفة اخرى الى انه يوجب العلم ايضا مستدلا بوجود الملزوم على وجود اللازم واجاب الجمهور بمنع استلزام العمل العلم القطعي مستندي بان اتباع الظن قد ثبت بالدلالة ومنع عموم ما ذكره من الآيتين للاشخاص والازمان وتأويل العلم بمطلق الادراك الاعم من الجازم وغير الجازم وتأويل الظن بمعنى الوهم فيجوز ان يحمل العلم في الآية الاولى على مطلق الادراك والظن في الآية الثانية على معنى الوهم واستدل بعضهم على الجواب خبر الواحد العلم بوجهين آخرين احدهما انه مقبول بالايجاب في امور الآخرة من عذاب القبر وتفاصيل الحشر والصراط والحساب والعقاب وغير ذلك مع انه لا يفيد الاعتقاد اذ لا يثبت به عمل من الفروع وثانيهما انه يحتمل الصدق والكذب وبالعادلة يترجح جانب الصدق بحيث لا يبق احتمال الكذب وهو معنى العلم واجيب عن الاول بوجهين احدهما ان الاحاديث في امور الآخرة منها ما اشهر

ففيجب علم الظمان منه ما هو خبر الواحد فيفيد الظن وذلك في التفاصيل
والفروع لا في الاصول ومنها ما تواتر واعتضد بالكتاب وهو في الجمل والاصول
فيفيد القطع وثانيهما ان المقصود من احكام الآخرة عقد القلب وهو عمل زائد
على العلم فيكفيه خبر الواحد وعن الثاني باننا لانسلم ترجيح جانب الصدق الى حيث
لا يحتمل الكذب اصلا بل العقل شاهد بان خبر الواحد العدل لا يوجب اليقين
وان احتمل الكذب قائم وان كان مر جوحا والازم القطع بالثبوت عند اخبار
العدلين لهما (قوله اما المعنوي) وهو ناقص العقل من غير صريح ولا جنون فيشبه
كلامه وافعاله تارة بكلام المجانين وافعالهم وتارة بكلام العقلاء وافعالهم
فلا تقبل روايته لان نقصان العقل بالغة فوق التفصيص بالصبي لان الصبي قد
يكون عاقل من البالغ (قوله وهو تحقيق الايمان اه) وفيه اشارة الى الفرق
بين الايمان والاسلام على ما ذهب اليه بعض العلماء مستدلين بان جبرائيل عليه
السلام سأل النبي عليه السلام عن الايمان واجاب النبي عليه السلام عنه بان
الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وتؤمن بالبعث ثم سأل عن
الاسلام واجاب عنه النبي عليه السلام بان الاسلام ان تعبد الله ولا تشرك به
وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتحرم ما حرم الله من امواله من زكاة وحرمة
يبدل على تغيرهما وان الايمان تصديق بامور مخصوصة والاسلام اظهار اعمال
مخصوصة فزاده رحمه الله تعالى في الايمان اظهار ما يحل في الدين والحوارح من
الصلاة والزكاة وغيرها فظهر منه انه لا يمتنع ان يصح قولنا لا زكاة وجودا
وقد كثر القول فيهم من قال انها متعارفان ومنهم من قال انها متحدة وقال
الخطيب مستدل في الفتاوى بما يان كبريان واكثر في الأدلة للطرفين والحق ان
بينهما عموما ومخصوصا فكل هو من مسلم وليس كل مسلم مستدل بتحقيق معنى
الايمان سلبا في الزكاة الثلاث ان شاء الله تعالى (قوله وهو) اي الاسلام (قوله
الاول ظاهر) والمراد بان ظاهره ما هو في قصور (قوله واعلم ان البيان) اي البيان
باللسان والباء في تصديق صفة البيان اي الاسلام المكمل ان يبين تصديقات
تفاصيل جميع ما اتى به النبي عليه السلام باللسان لا بيان تفصيلا على ان
تكون الباء بيانية لان البيان يكون باللسان والتصديق يكون بالقلب فلا يصلح
احدهما ان يكون بيانا للآخر فعلى هذا يكون قوله والافراز به عطف على البيان
(قوله تفاصيل جميع ما اتى به النبي عليه السلام) اي مما يتعلق بآياته تعالى واجماله

اما المعنوي فظاهر واما الصبي فانه
وان كان ضابطا كاملا التميز ربما
لا يحجب الكذب لظنه بان لا اثم عليه
(و) الشرط الثاني (الاسلام) وهو
تحقيق الايمان كما ان الايمان تصديق
الاسلام وهو نوحان الاول ظاهر
بنشوء بين المسلمين وبنعته الابوين
او الدار والثاني كامل يثبت بالبيان
واعلام البيان تفصيلا بتصديق
تفاصيل جميع ما اتى به النبي عليه السلام
والافراز به

من العليم والسميع والبصير والقدير والمريد وغيرها وصفاته من العلم والقدر
والارادة وغيرها وسائر ما اتى به النبي عليه السلام من آحاد المؤمنين به (قوله
وادناه البيان) اي البيان باللسان الكلام فيه مثل ما مر (قوله ولا عبرة للاول)
اي الاسلام ظاهرا اي لا عبرة له بدون التوصيف بهذا الاستبصار الا ان يظهر
اماراته مثل الصلاة بالجماعة وابتداء الزكاة واكل ذبختا ونحوها مما يخص
بشر يعتا فانه حينئذ يحكم باسلامه بذلك ويقوم اظهار هذه الخصائص مقام
التوصيف بعد الاستبصار في الحكم باسلامه لقوله عليه السلام اذار ايتكم الرجل
يعتاد الجماعة فانه يهدوا له بالايمن وقوله عليه السلام من صلى صلاتنا واستقبل
قبلتنا واكل ذبختا فاشهدوا له بالايمن فعلي هذا يكون قوله للحديث
متعلقا بقوله الا ان يظهر اماراته كالصلاة بالجماعة ويحتل ان يخطى بقوله
ولا عبرة للاول وحينئذ يكون المراد بالحديث ما روى ان النبي عليه السلام
استوصف الاعرابي الذي شهيد رؤية الهلال بقوله أ تشهد ان لا اله الا الله وان
رسول الله فقال نعم فقال الله اكبر بكفي المسلمين احدهم يعني لا عبرة للاول بدون
التوصيف بعد الاستبصار لهذا الحديث الا ان يظهر اماراته لكن هذا الاحتمال
بعيد عن العبارة والاحسن ان يدرج التوصيف بعد الاستبصار في اماراته
لانه من جملة امارات الاسلام فالمعنى لا عبرة للاول الا ان يظهر اماراته
كالوصف بعد الاستبصار وكما الصلاة بالجماعة حينئذ في كلامه
نوع قصور لكنه يدل على هذا المعنى قوله صغيرة بين المسلمين اذا لم تصف بعد
الاستبصار بل لا يستقيم بدون ملاحظة ذلك المعنى (قوله بل الثاني الثاني)
احتمال من قوله ولا عبرة للاول اي بل العبرة لثاني الاسلام الكامل وهو
البيان اجمالا بتصديق جميع ما اتى به فان في اعلاه اعني البيان تفصيلا حرجا
ولذا اكنى النبي عليه السلام في حديث الاعرابي المذكور آنفا بعد
الاستبصار بنعم واكتفينا كذلك الا ان يدل عليه قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا
اتجاهكم المؤمنين مما جرات فامتنعوا من الله اعلم بايمانهم فانه قد كان
هذا الامتناع من النبي عليه السلام بالاستبصار على الاجمال (قوله
والاقرار) الظاهر من هذا العطف ان الاقرار جزء الايمان لا شرط وقيل شرط
على ما سبق في حقيقة (قوله لان الكفر يقتضي) رد لما ذكره بعض الأصوليين
في اشتراط الاسلام في الراوي من ان الكفر من اعظم انواع الفسق والفاسق غير
مقبول الرواية الكافر اول بان لا يوثق به فشرط الاسلام ليرجع الصديق فاعلم

وادناه البيان اجمالا بتصديق جميع
ما اتى به بلا تفصيل ولا عبرة للاول
الا ان يظهر اماراته كالصلاة بالجماعة
للحديث ولذا قال محمد في صغيرة
بين المسلمين اذا لم تصف بعد
الاستبصار حين ادركت تبين
من زوجها بل لثاني الثاني فان
في اشتراط التفصيل حرجا وكذا اكنى
بعد الاستبصار بنعم ولذا قال (وهو
التصديق) بجمع ما جاء به النبي عليه
السلام بالقلب (والاقرار به)
باللسان (ولو اجمالا) وانما اشترط
الاسلام لان الكفر يقتضي الكذب لانه
حرام في جميع الاديان بل لان الكافر
ساع في هدم الدين تعصبا فبد
قوله في اموره

بعضهم فإن القليلة لا يرون ذلك وكذلك كثير من الآخرين ويجعلونه اجتهاديا
وقيل انه ان لم يكن ممن يستحل الكذب في نصرته مذهب اولاهل مذهبه قبل سواء
دعا الى بدعته او لا وان كان ممن يستحل ذلك لم يقبل وهذا القول عزاه الخطيب
الى المشافعي وقيل انه ان كان داعيا الى بدعته لم يقبل وان لم يكن داعيا اليها
قبل واليه ذهب احمد قال ابن حبان الداعي الى البدع لا يجوز الاحتجاج به
عند امتنا فاطمة لا اعلم بينهم فيه خلافا (قوله الاول الكبار) قد اضطرب فيها
الرواة فروى ابن عمر رضى الله عنه تسعا للشر لم يلقه وقتل النفس بغير حق وقذف
المحصنة والزنا والفرار من الزحف والسحر وكل مال اليتيم وعقوق الوالدين
المسلمين والاحاد في الحرم وزاد ابو هريرة اكل الربا وزاد على رضى الله عنه
السرقه وسرقة الحر (قوله والتطيف بحجة) اى التقص في الكيل والوزن بحجة
(قوله والمستوراه) اذا جهل حال الراوى من العدالة والفسق لم تقبل روايته
عند اكثر العلماء وزوى الحسن عن ابي حنيفة قبولها اكتفاء بسلامته
ظاهرا عن الفسق واستدل الجمهور بان الادلة السمعية كقوله تعالى ولا تقف
ما ليس لك به علم وكقوله تعالى ان تتبعون الا الظن وقوله تعالى ان الظن لا يغنى
من الحق شيئا مانعة من العمل بالظن مطلقا لكن خولف في الظن المقتضى من
قول العدل لاختصاصه بزيادة ظهور الثقة وبعده عن التهمة فثبت معمولا
بها في غير العدل لسلامته عن المعارض واعترض عليه بان ما ذكره من
زيادة ظهور الثقة ونحوه لا يصلح معارضا للقرآن لاجماله فيجب العمل به
مطلقا لكنه ليس كذلك لان بعض الظن يعمل به بالنص فكانت تلك الادلة
متروكة الظاهر فلا يصلح الاحتجاج بها واستدلوا ايضا بان الفسق مانع عن قبول
رواية صاحبه فوجب تحقق ظن عدمه قياسا على الكفر والصبي فاشهد انما كانا
مانعين عن قبول رواية صاحبهما ووجب تحقق ظن عدمهما دفعا للفساد لكن
ظن عدم الفسق في المجهول غير محقق فلا يقبل واستدل ابو حنيفة بقوله عليه
السلام نحن نتحكم بالظاهر لان مجهول الحال الظاهر منه العدالة فتحكم بقوله
واجب بمنع ظهور العدالة فان الفرص انه مجهول الحال ولهذا المقام زيادة
بان سأتى ذكرها في الانقطاع الباطن (قوله والعبادة) بفتح العين اما جمع
عبدل في معنى عبادة كزيدل في معنى زيد لو اسم جمع فغير مبنى على واحد
كذا في المغرب وهى ثلاثة عند الفقهاء عبد الله بن مسعود وعبد الله بن
عباس وعبد الله بن عمرو اربعة عند المحدثين عبد الله بن عمرو بن عباس وابن عمرو

وهى فسمان فاصر بثب بظاهر
الاسلام واعتدال العقل المانع
عن المعاصي وكامل وليس له حد تدرك
غاياته والمعتبر ادى كماله وهو ما لا يودى
الى الخرج (و) هو (رجحان الدين
والعقل على الهوى والشهوة) ولما كانت
العدالة هيئة خفية نصب لها علامات
هى اجتناب امور اربعة وان لم يعصية
لان في اعتبار اجتناب الكل سد باب
العدالة الاول الكبار والثاني الاصرار
على الصغار فقد قيل لا صغيرة
مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار
والثالث الصغار الدالة على خسة
النفس كسرقة لقمة والتطيف بحجة
والرابع المباح الدال على ذلك كاللعب
بالحمام والاجتماع مع الاراذل والاكل
والبول على الطريق ونحو ذلك فان
مرتكب هذه الاشياء لا يجنب الكذب
فخير الفاسق والمستور وهو من لا يعلم
صفته وحاله مردود البحث (الثالث في)
بيان حال الراوى وهو ان عرف
بالرواية (وشهر بها) فان كان ذلك
المعروف بها (فقيها) كالحلفاء
الراشدين والعبادة

واي الزير ولم يدكروا فهم ان مسعود وهو من كبار الصحابة والفقهاء
ابن عمر وابن الزبير لا يبالون بالاجتهاد والمراء بالادلة ههنا عبادلة
الفقهاء (قوله سواء وافق القياس او خالفه) يعني تقدم خبر الواحد على القياس
سواء وافقه حتى يكون ثبوت الحكم به لا بالقياس او خالفه حتى ثبت فوجبه
لا موجب القياس واعلم ان خبر الواحد ممن يعرف بالرواية والفقهاء اذا وافق
القياس لا نزاع في تقدمه على القياس وثبوت الحكم به وليس في خبره
كثير فائدة لظهوره واعلم ان القياس فيما اذا خالف القياس فخير به انه اذا خالف
القياس فان تعارض من وجه دون وجه بان يكون احدهما اعم والاخر اخص
فالجمع بينهما ممكن واجبا اجمالا بان يخصص الاعم بالاحص على ما تقدم
في تخصيص العلم بالخاص وان تعارض من كل وجه بان يكونا عامين او خاصين
ويبطل كل واحد منهما ما يشبه الآخر بالكيفية فاكثر العلماء على ان خبر الواحد
مقدم وقيل ان القياس مقدم وهو المروي عن مالك وقال ابو الحسن البصري
ان كانت العلة ثابته بدليل قطعي فالقياس مقدم بخلافه وان كان حكم الاصل
مقطوعا به خاصة دون العلم والاجتهاد فيه واجب حتى يظهر دليل احدهما
فتبع والا فخير مقدم وقال بعض الشافعية ان كانت العلة ثبتت بنص راجح
على الخبر في الدلالة فان كان وجود العلة في الفرع قطعا فالقياس مقدم وان كان
وجودها ظاهريا فالوقوف وان ثبتت العلة لا بنص راجح فالخبر مقدم على القياس
واستدلوا بما يكون بتقديم الخبر حيث تقدم بوجه الاول ان الخبر يقين باصالة لانه
من حيث انه قول الرسول عليه السلام لا يحتمل الخطا وانما الشبهة في عارض
النقل حيث يحتمل الغلط والنسيان والكذب والقياس يحتمل باصالة اي علمه
التي يبنى عليها الحكم فانها لا تحقق شيئا الا بجمع وهو امر عارض
ولاشك ان متيقن الاصل راجح على محتمل الثاني انه على تقدير ثبوت العلة فيه
قطعا يحتمل ان يكون خصوصية الاصل شرطا لثبوت الحكم او خصوصية
الفرع مانعا عنه فيكون تطرق الاحتمال الى القياس اكثر فبوجوه خبر
الذي لا تطرق الاحتمال الا في طريق نفسه وهو عارض كذا في التلويح
والتوضيح ولما كان الوجه الثاني متيقنا على الاول بطريق التسليم لم يجعله
الشاذج ووجهها مستقلا من الاول بل جعله متيقنا عليه ثم لما كان كلام التلويح
والتوضيح مستقرا بان المراد بالاصل ههنا هو العلة لا المقبس عليه وان المراد
بعدم تحققها عدم تحققها في نفسها لا في المقبس عليه عدل رجاء الله الى حثري

وزيد ومعاذ وعائشة ونحوهم رضوان
الله تعالى عليهم اجمعين (تقيل) الرواية
منه (مطلقا) اي سواء وافق القياس
او خالفه وروى عن مالك ان القياس
مقدم عليه ورد بانه يقين باصالة
وانما الشبهة في نقله وفي القياس العلة
محتملة في الاصل وعلى تقدير ثبوتها
ففيه يمكن ان يكون لخصوصيته اثر
او في الفرع مانع (والا) اي وان لم يكن
ففيها كافي هريرة وانس رضي الله
تعالى عنهما (فترد) روايته
(ان لم يوافق) الحديث الذي رواه

من كلامه وجعل الاصل ههنا مقبسا عليه وعدم تحقق المسئلة عدم
تحققها في القياس عليه لعدم تحققها في نفسها لكنه كل من هذين الوجهين
كافي ههنا اي في الاحتجاج والرد على الخصم الثالث ان عمر رضي الله
عنه ترك القياس بالخبر في مسئلة الجنين انه عليه السلام اوجب فيه الغرة وقال
اولا هذا القضيبة فيه بالقياس ولولا الانتفاء الشيء للثبوت غيره فدل على انه اتنى
العمل بالقياس لثبوت الخبر وكذا في دية الاصابع حيث رأى انها تتساوت
باعتبار منافعها فترك خبر الواحد انه قال في كل اصبع عشر من الابل وكذا
في ميراث الزوجة من دية زوجها وكان يرى ان الدية للورثة ولم يملكها الزوج
فلارثت الزوجة منها فاخبر ان رسول الله امر بتوريث الزوجة منها فرجع اليه
وترك القياس الى غير ذلك من ترك الصحابة القياس بخبر الواحد وان كانت
آحاده غير متواترة لكن القدر المشترك متواتر فيكون اجماعا منهم على ترك
القياس بخبر الواحد الرابع انه لو قدم القياس لزم تقديم الاضعف على الاقوى
واللازم باطل اجمالا فاللزوم مثله بطلان اللازم ظاهرا وامامان الملازمة فلان
الخبر يجتهد فيه في امرين عدالة الراوي ودلالة الخبر والقياس يجتهد فيه في ستة
امور حكم الاصل وتعليله في الجملة وتعيين الوصف الذي به التعليل ووجود ذلك
الوصف في الفرع ونفي المعارض في الاصل ونفيه في الفرع هذا اذا لم يكن
اصل القياس خيرا فان كان خيرا لوجب الاجتهاد في الستة المذكورة مع
الامرين المذكورين وهما العدالة والدلالة وظاهر ان ما يجتهد فيه في مواضع
كثيرة فاحتمال الخطأ فيه اكثر والظن الحاصل به اضعف فيكون اضعف من
الخبر فان قيل القياس اقل احتمالا من الخبر فيكون اولى منه وذلك لان الخبر
يحتمل باعتراف العدالة كذب الراوي وفسقه وكفره وخطأه وهو لا يحتل بالدلالة
البحوز وباعتبار حكمه النسخ والقياس لا يحتل شيئا منها قلنا انها احتمالات
بعيدة غير ناشئة عن دليل فلا تعتبر على انها يأتى مثلها في القياس ايضا اذا كان
اصله خيرا واخرج مالك بانه قد اشتهر عن الصحابة الاخذ بالقياس وترك خبر الواحد
فان ابن عباس لما سمع ابا هريرة يروي توطأوا عما مسته النار قال لو توطأت نساء
سفن أ كنت توطأ منه ولم يعمل به الى غير ذلك وبان القياس حجة باجاء السلف
من الصحابة وفي اتصال خبر الواحد الى النبي عليه السلام شبهة فكان القياس
اقوى وقال صاحب القواطع ان ما حكى عن مالك ههنا قول باطل ومعرفة مالك
عالية عنه واجيب عن الاول باننا نسلم ان الصحابة تركوا خبر الواحد بالقياس بل

(قياساً) أصلاً حتى أنه وافق قياساً
 أو خالف آخر تقبل وذلك لأن النقل
 بالمعنى كان شائعاً فيهم فاذا قصر فقه
 الراوي لم يؤمن أن يثبت شيء من معانيه
 فيدخله شبهة زائدة لمحتوئها القياس
 مثل حديث المصراة وهو ما روى أبو
 هريرة رضي الله عنه أنه عليه السلام قال
 من اشترى شاة فوجدها مخطئة فهو
 بخير الظنيرين إلى ثلاثة أيام إن رضيها
 أمسكها وإن مخطئها ردها ورد معها
 صاعاً من تمر ووجه كون هذا الحديث
 مخالفاً للقياس الصحيح أن تقدير ضمان
 العدو أن يثبت ثابت بالكتاب وهو قوله
 تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه
 بمثل ما اعتدى عليكم الآية وتفسيره
 بالقيمة ثابت بالسنة وهو قوله عليه السلام
 من اعتدى خطيئته في عهد قوم عليه
 نصيب شريكه إن كان موسراً
 وكلاهما ثابت بالإجماع المتعقد على
 وجوب المثل أو القيمة عند قوات العين
 فإن قيل فيكون رده هذا الحديث بناء
 على مخالفة الكتاب والسنة والإجماع
 ولا نزاع فيه قلنا هذا ليس من ضمان
 العدو وإنما هو ما يمكنه بعد فسخ العقد
 ظهر أنه تصرف في ملك الغير بلا رضاه
 لأن البائع إنما رضي بحطب الشاة على
 تقدير أن تكون ملكاً للمشتري فيثبت
 فيها الضمان بالمثل أو القيمة قياساً على
 صورة العدو وإن المصريح

أنما تركوه لعدم فقه الراوي أو لعل آخر طرأ منه وعن الثاني بأن خبر الواحد لا يثبت
 بالإجماع أيضاً والشبهة في القياس أكثر على ما تقدم (قوله قياساً أصلاً) أي
 أن خالف جميع الأقضية التي لم يكن ثبوت أصولها بخبر رواية غير معروف بالفقه
 بل كان ثبوت أصولها بخبر راو معروف بالفقه فإنه لا يقبل عندنا حتى لو كان
 ثبوت أصولها بخبر راو غير معروف بالفقه بقبل الخبر اتفاقاً كما هو وافق قياساً
 ثبوت أصولها بخبر راو معروف بالفقه وخالف قياساً آخر كذلك يضل واعترض
 عليه بوجوه الأول أن الشبهة في القياس في أمور ستة على ما تقدم أنها بخلاف
 خبر الواحد فإن الشبهة فيه في أمرين فكيف يقدم القياس عليه الثاني فلأنه نقل
 عن الصحابة أنهم تركوا القياس بخبر الواحد الغير المعروف بالقيمة السالفة أن
 صاحب الكشف نقل أن الفرق الذي ذكره المصنف بين خبر الراوي المعروف بالفقه
 والرواية بين من لم يعرف بالفقه مستحدث وأن خبر الواحد مقدم على القياس من
 غير تفصيل (قوله وذلك) أي ورواية من لم يعرف بالفقه (قوله لأن النقل
 بالمعنى) اعترض عليه بأن الظاهر من حال عدول الصحابة نقل الحديث بلغظه
 ولهذا نجد في كثير من الأحاديث مثل الراوي وإنما استغض النقل بالمعنى عند
 العلماء لتعذر لفظ الحديث بالرواية والتدوين (قوله مثل حديث المصراة) من
 صرينه جمعته والمراد الشاة التي جمع اللبن في ضرعها بالشد وترك الحلب مدة
 لظنها المشتري كثيرة اللبن (قوله فوجدها مخطئة) قال في المضاجح حكى
 الشاة بالتعجيل ترك حلبها حتى يتجمع اللبن في ضرعها فهي مخطئة وكان الأصل
 حكى أن الشاة لانه هو المجموع فهي تحمل لبنها المتبقى فيكون معنى الحديث
 على الأصل فوجدها مخطئة لبنها (قوله ووجه كون هذا الحديث أمراً خاصاً
 أن القياس على ضمان العدو أن يمنع وجوب ضمان قتال من المرمي مكان اللبن
 إذ ليس ضماناً للمثل ولا بالقيمة فإن قيل أن ضمان العدو أن مقدار المثل أو القيمة
 فيما يكون العدو معذوراً عند الضامن والمضمون عليه وهو ما ليس كذلك قلنا
 لأننا لم نشترط ذلك في ضمان العدو فإن من تلف حظه من صبره أو شيئاً مما من
 قطع غنم ولا يعلم المالك ولا التلف مقدار التلف يجب المثل أو القيمة بل يؤمران
 بتفريق على شيء ثم يخلط المنكر للزيادة أن ادعاهما الآخر فكذلك ما ذهب إليه مخالف
 القياس الصحيح (قوله بالمثل) أي في المثليات (قوله بالقيمة) أي في القيميات
 (قوله ولا نزاع فيه) بل النزاع في رده بناء على مخالفة لجميع الأقضية (قوله قلنا
 هذا ليس من ضمان العدو) هكذا ذكره صاحب التوضيح وقال في التلويح

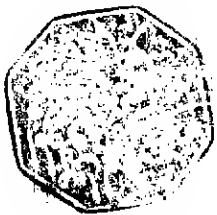
(وان لم يعرف الراوى (الاحديث او حديثين فان لم يظهر حديثه) (في السلف جاز العمل بها)

انه تكلف ثم قال ان هذا الحديث ليس مما نحن فيه على ما هو الظاهر من كلام فير
الاسلام حيث قاله ان هذا الخبر ناسخ للكتاب والسنة ومعارض للاجماع
في ضمان العدة وان بالمثل او القيمة فكان عدم مقبولته لمخالفته الكتاب والسنة
والاجماع ولا نزاع فيه بل النزاع في عدم المتبوية لمخالفته الاقيسة واول كلامه
بعض شراحه ليكون من قبيل مانحن فيه حيث قال ان المراد به انه ناسخ للكتاب
والسنة والاجماع الدالة على كون القياس حجة وقوله ليس من ضمان العدوان
صريحاً وذلك لان المشتري انما اتلف ما اتلفه من اللين لشبهة الملك لا غصبا
(قوله وان لم يعرف الاحديث او حديثين) وهو المسمى بمجهول الرواية عندهم
لان من لم يعرف منه رواية اصلا ليس براوى والكلام في (قوله بشهادة الرسول
عليه السلام) حيث قال خير المقرون قرني الحديث (قوله في اضاف الحكم الى
النص) علة لمقبولية الحديث الواحد الموافق للقياس (قوله في بروع) بفتح
الباء واصحاب الحديث يكسرونها (قوله لمخالفته للقياس عنده) وذلك
لان المهر لا يجب الا بالنكاح بل بالنكاح او بقضاء القاضي او باستيفاء المعقود عليه
فاذا عاد المعقود عليه اليها سلمنا لم يستوجب بمقتضاها عوضا كما لو طلقها قبل
الدخول بها وكما لو اكل المبيع قبل القبض (قوله في بيان الاقطاعات) وهو قوله
ظاهر كالارسال وباطن وذلك اما لانه يرجع الى نفس الخبر بكونه معارضا
للكتاب والخبر المتعارف المشهور او بكونه شاذاً فيما تعم به البلوى واما لانه
يرجع الى نفس الناقل كتنقصان في العقل كخبر المعتوه والصبي او في الضبط كخبر
المغفل او في العدالة كخبر الفاسق والمستور لو في الاسلام كخبر المبتدع واما لانه
غير ذلك كاعراض الصحابة عنه على ما سأتى تفصيله (قوله وفي اصطلاحنا ترك
الواسطة) اختلف في حد المرسل على ثلاثة اقوال الاول انه لم يلقه من سنده
واو واحد فذكر من اى موضع كان قال ابن الصلاح والمعروف من الفقه
واصوله ان ذلك يسمى من سلاويه قطع الخطيب ولهذا قال بالشارح رحمه الله
وفي اصطلاحنا ترك الوساطة بين الراوى والمروى عنه فليشار باطلاق الوساطة الى
قوله واحد فاكثر بقوله المروى عنه حيث لم يقل وبين الرسول كما في تعريف
المحدثين الى قوله من اى موضع كان لان المراد بالروى عنه في اصطلاحنا اعم من
الرسول عليه السلام غير مخصص به ولهذا صح تقسيم المرسل عندهم الى ما بين
من الاقسام الاربعة والثاني وهو المشهور على ما صرح به العراقي من فقهنا التابعي
الى النبي عليه السلام سواء كان من كبار التابعين كعبد الله بن عبدى وقيس

اي بروايته (في القرون الثلاثة) الاول
لان الصدق والعدالة في ذلك الزمان
غالب بشهادة الرسول عليه السلام
(ان وافقته) اي روايته القياس ليضاف
الحكم الى النص ولذا جوز ابو حنيفة
الحكم بظاهر العدالة لانه في القرن
الثالث (لا بعدها) اي بعد تلك القرون
فان الفسق لما شاع فيها لم يجز العمل
بتلك الرواية (وان ظهر) حديثه
(قيم) اي في السلف (فان قبلوها)
اي السلف الرواية بان رووا عنه
وشهدوا بحجة حديثه (اولم يطعنوا)
في روايته (يقول) تلك الرواية فان
السكوت في موضع الحاجة الى
البيان كالمسوق ولا يهتم السلف
بالتقصير (وكذا يقبل) حديثه
(ان اختلفوا فيه) اي بان قبل البعض
ورد البعض (مع نقل الثقات عنه)
لامطابقا (ان وافق) حديثه (قياسا)
كحديث معقل بن سنان في بروع
مات عنها هلال بن خزيمة قبل
الدخول وتسمية المهر فقضى عليه
السلام لها عليه بمهر مثل نسائها
فقوله ابن مسعود ورده على رضى الله
عنه وقد روى عنه الثقات **كان**
مسعود وعلقمة ومسروق وغيرهم
فعملنا بها لما وفقه القياس عندهم
فان الموت كما لو دخل بدليل
وجوب العدة في الموت ولم يعمل به
النسافي لمخالفته القياس عنده

(وان ردوا) أي ليس لف روايته
(ردت) روايته كما روت فاطمة بنت
قيس أنه عليه السلام لم يجعل لها
سقة ولا سكني وقد طلقها زوجها
فلما فردها عرو وغيره من الصحابة
البحث (الرابع في) (الانقطاع)
أي انقطاع الحديث عن الرسول عليه
السلام وهو نوطان الأول (ظاهر وهو)
الارسله وهو لغة خلاف التيسيد
وفي اصطلاحنا قوله الواسطة بين
الراوي والروى عنه وفي اصطلاح
المحدثين ترك التابعي الواسطة بينه
وبين الرسول عليه السلام فان ترك
الراوي واسطة بين الراويين مثل ان
يقول من لم يصرا باهريرة قال
ابوهريرة سمعوه متقطعا وان ترك اكثر من
واحدة سمعوه معضلا والكل يسمى
مرسلا عندنا وهو أربعة اقسام
الاول مرسل الصحابي والثاني مرسل
القرن الثاني والثالث مرسل العدل
في كل عصر والرابع المرسل من وجه
السند من وجه آخر (ويقبل مرسل
الصحابي بالاجماع) لانه يجوز
على السماع

ابن ابي حازم وسعدين المسبب او من صغار التابعين كالنعمان بن حازم ويحيى
ابن سعيد الانصاري وهو الذي استنده الشارح الى المحدثين الثالث ما رفعه
التابعي الكبير الى النبي عليه السلام فعلى هذا القول يكون ما رفعه التابعي
الصغير الى النبي عليه السلام داخلا في المنقطع عند المحدثين وهو ما سبقه من
روايته راو واحد غير الصحابي تابعيا او دونه وحكي ابن الصلاح عن بعض اهل
الحديث ان المنقطع عندهم ما سبقه من روايته قبل الوصول الى التابعي راو واحد
وان كان اكثر من واحد فمفضل فعلى هذا لا يكون ما سبقه من تابعي متقطعا
مع انهم قالوا انه منقطع فلا يكون جامعا لفراده وقيل المنقطع ما لم يصل احدا
وهو اعلم من المرسل لانه مختص بالتابعين لانه ما رواه التابعي عن النبي عليه
السلام وحكي ان الصلاح عن بعض اهل الحديث ان المنقطع مثل المرسل
وكلاهما شامل لكل ما لا يصل استندة قال وهذا المذهب اقرب صوابا اليه
طوائف من الفقهاء وغيرهم الا ان اكثر ما يوصف بالارسل من حيث الاستعمال
ما رواه التابعي عن النبي عليه السلام واكثر ما يوصف بالمنقطع ما رواه التابعي
عن الصحابة مثل مالك عن ابن عمر (قوله بين الراويين) ولم يقل بين الروى عنه
كما في اصطلاحنا المنقطع وانما ولا بين الرسول كما في تعريف المرسل عند
المحدثين لان الساقط من الرواية ههنا لا بد وان يكون قبل الصحابي فيكون بين
الراويين لا بينه وبين الرسول ولعل الراويين متعلقين على الرسول عليه السلام
ايضا دون لفظ الراوي (قوله وان ترك اكثر من واحدة سمعوه معضلا) المعضل
ما سبقه من استنده اثنان فصلاهما من أي موضع كان سواء كان المحدث صحابيا
وتابعيا او تابعيا ودونه او صحابيا بين او تابعين لكن بشرط ان يكون موقوفهما
من موضع واحد اما اذا سقط واحد من موضعين فوضع آخر من استنده
فليس بمعضل بل هو منقطع في موضعين على ما صرح به الراويين (قوله ولا يكون
يسمى مرسلا) أي كل من المنقطع والمعضل والمرسل عند اهل الحديث يسمى
مرسلا عند اهل الاصول وهو ما لم يذكر في استنده واسطة بين الراويين
انما يقطع تصميده الى الاقسام الاربع لا يسميه (قوله لا يجوز حمل على السماع)
أي من رسول الله اذا صرح بالرواية عن غيره وذلك بان يكون بعض الصحابة
قليل للصحبة مع رسول الله وكان بروي عن غيره من الصحابة في حديثه
انما أطلق الرواية فقال قال رسول الله ولم يصريح بالرواية عن غيره يحمل على السماع
من رسول الله وان اجتمع الارسل فيكون متقبولا قال ابن الصلاح انما



في انواع المرسل ما يسمى في اصول الفقه مرسل الصحابي مثل ما روي به ابن عباس
 وغيره من احداث الصحابة عن رسول الله ولم يسموه منه لان ذلك في حكم
 الموصول المسند لان روايتهم عن الصحابة والجهالة بالصحابي غير قاذحة لان
 الصحابة كلهم عدول وتفقده العراقي بقوله لان روايتهم عن الصحابة وقيل فيه نظير
 والضواب ان يقال لان غالب روايتهم اذ قد سمع جماعة من الصحابة من بعض
 التابعين كابن عباس وبقية السادة روي عن كعب الاحبار وهو من التابعين
 اقول مراد ابن الصلاح ان روايتهم التي كانت في حكم الموصول المسند الى
 رسول الله عن الصحابة لا مطلق روايتهم وروايتهم عن التابعي ليست في حكم
 الموصول فلا يرد ذلك واختلفوا في تعريف الصحابي والخيار مسل رأى النبي
 عليه السلام ولو ساعة وقيل من طالب صحبته وان لم يروا (قوله ويصل مرسل
 القرنين) اختلف فيه على اقوال ثلاثة قال اصحابنا يقبل وقال اهل الظاهر
 وبعض اهل الحديث لا يقبل وقال الشافعي انه لا يقبل الا باحد امور خمسة ان
 يسنده غير ما رواه غيره او آخر وعلم ان شيئا منهما مختلفا او ان بعضه يقول صحابي
 او ان بعضه قول اكثر اهل العلم او ان يعلم من حاله انه لا يرسله الا بروايته عن
 عدل واستدل اصحابنا بالاجماع والمعقول اما الاجماع فلان الثقات من التابعين
 كابن المسيب والشعبي والنعفي والحسن البصري وغيرهم ارسلوا وقبل منهم
 ولم ينكر فكان اجماعا فلان قيل لو كان اجماعا لكان المخالف له خارجا للاجماع
 فيكفر او يخطأ قطعاً واللازم منتف بالاتفاق اوجب بان كون المخالف خارجا
 مكفرا او يخطأ قطعاً كما هو في الاجماع المعلوم ضرورة واما الاجماع الثابت بالادلة
 الظنية او بالاستدلال فلا وما نحن فيه كذلك واما المعقول فبوجهين احدهما
 ان الساقط في الاسناد من الرواة عدل فيقبل لانه لو لم يكن عدلا لكان قطع
 الاسناد الموهوم معلوما عن عدل تدليساً واهل القرنين لا يتهمون بذلك وقوله
 الموهوم صفة القطع وإلهم ان التدليس في الاصطلاح على ثلاثة اقسام الاول
 التدليس في الاسناد وهو ان يسقط اسم شيخه الذي يسمع منه ويرتق الى شيخ شيخه
 او من فوقه فيسند ذلك الحديث اليه بلفظ يوهوم ذلك اللفظ انه سمعه منه مع انه
 لم يسمع منه نحو عن فلان او قال فلان وانما يكون تدليسا اذا كان التدليس قد
 عاصر المروي عنه بولقيه ولم يسمع منه او سمع منه ولكن لم يسمع منه ذلك الحديث
 الذي دلّسه عنه لان انهم الوصل انما يكون بالعاصرة والثاني التدليس للتشويخ
 وهو ان يصنف التدليس شيخه الذي سمع ذلك الحديث منه بوصف لا يعرفه من

(و) بل مرسل (القرنين) اي الثاني
 والثالث عندنا اما اولاً فلان التدليس
 من التابعين ارسلوا وقبل منهم فكان
 اجماعاً على قبوله حتى قال البعض رد
 الرسائل بدعة حدثت بعد المائتين
 واما ثانياً فلان المروي عنه لو لم يكن
 عدلاً لكان قطع الاسناد الموهوم بجماعه
 من عدل تدليساً واهل القرنين
 لا يتهمون بذلك واما ثالثاً فلان الكلام
 في ارسال من لو اسند الى غيره لا يظن به
 الكذب فلا ن لا يظن به ككذبه
 على الرسول وفيه زيادة الوعيد اولي

اسم او كنية او نسبته الى قبيلة او ولد او صنعة او نحو ذلك كي يوعر الطريق
الى معرفة السامع والثالث تدليس التسوية وهو ان يروي حديثا عن شيخ ثقة
وذلك الثقة يروي عنه ضعيف عن ثقة فواقي المدلس الذي يسمع الحديث من الثقة
الاول فيسقط الضعيف الذي في السند ويجعل الحديث عن شيخه الثقة عن الثقة
الفاني يلفظ بمحمّل فيسوي الاسناد كله ثقة فالتدليس اللازم فيما نحن فيه
اعني انه لو لم يكن عدلا لكان القطع تدليسا بالقسم الياسمين انفس الثاني ان
الكلام في ارسال عن ابي بصير الى غيره لا يظن به الكذب على من روى عنه فلا يظن
لا يظن به كذب على الرسول عليه السلام اولي والمعتول وجه آخر وهو ان المعتد
جرت في رواية الحديث على ان العدل اذا وضع له الطريق واستبان له الاسناد
طوى الاسناد فقال قال رسول الله عليه السلام ولما لم ينضح له الاسناد فسمعه
الذين سمعوا لعله ما جعله عليه (قوله ولذا قلنا) اي ولاجل ان مرسل
القرين قبل لهذه الوجوه قلنا لم يقدم نقل مستند عند المعتز لان المرسل
واضح عند الراوي بخلاف الاستدخان قبل اذا كان المرسل مخمولا عن المستند
كان كاشحور فنفى ان يجوز الراجح به على الكتاب كما يجوز بالشهور قلنا
ان هذه الترجمة للرسل ثبتت بالاجتهاد فلم يجر الزيادة مثله على الكتاب لانها نسخ له
بخلاف النوازل والمشهور فان القوة فيها ثبتت بالنسخة فيكون فوق
ما ثبت بالاجتهاد (قوله خلافا للشافعي) هو قول انه لا يثبت الا بالاجتهاد لمور
خسة على ما ذكرناه انما واستدل عليه بوجوه ثلاثة ونقررها ظاهرا من كلامه
وحاصل الجواب عن الاول ان الاسناد ان لم يكن من العدل من كان من كذا عن ذكره
في الاستدخان بالانحلال صكيف وان الكلام في ارسال ثقة فهو قبول الاستدخان
غير منهم بالثقة والجهل والكذب واستوضح ذلك بغيره وانما هو حال جهل الثقة
صحة روايته يعني ان الراوي العدل انما يروي عنه والحق عليه بالخبر وقال
حدثني الثقة ابو العدل او من لا اسمه ولم يعرف من ثقة الياسمين بما يقع عليه
العلم به صحت الرواية لمكونه ثقة لانهم ينفقه عن حال من اجمعوا على كونه الرواية
فكذلك اذا ارسل لان السكوت عن الطعن في الرواية عنه تعديل له من الثقة
وانما استوضح بذلك ان ابا جعفر الشافعي قال في كثير من المواضع حدثني
الثقة ومن لا اسمه ثم انما يقبل الرسل الذي بعد ذلك فيكون لا يظن به
هذا الزمان على الشافعي لانه ذكر في بعض كتب الشافعي انه اراد بالثقة في ذلك
المواضع ابراهيم بن ابي جعفر ومن لا اسمه يعني بن حسان في كتابه

ولذا قلنا انه فوق المسند (خلافا للشافعي)
هو قول اولي ان جهالة الصفة تمنع
صحة الرواية فيها لانه آلات اولي وثانيا
انه لو قبل في القرنين لقبل في عصرنا
اذ لا تأثير للزمان وثالثا انه لو كان يمكن
في الاستدخان فذلك ذكره اجماعا
على الصب وهو ممتنع عادة والجواب
عن الاول ان الثقة لا ينهم بالثقة عن
صحة من سكت عن ذكره ولذا لو قال
حدثني الثقة صحت روايته وعن الثاني
انما نلزمه في الثقة او لا نسلم الملائمة اما
للسهادة بالعدل في القرنين او لم يان
العامة بالارسال بلا رواية اجماعا الرواية
بعد هما وعن الثالث انما لا نسلم الملائمة
في قوائم يعرفه من ارباب الثقة المترجم

(واختلف المشايخ فيمن دونهما)

أي قبول من أسيل من دون القرنين قال بعضهم منهم الكرخي يقبل من كل عدل لبعض ما ذكر من الأدلة وقال بعضهم منهم ابن أبان لا يقبل لأنه زمان فساد الفسق وتغير عادة الإرسال إلا أن يروى الثقة مرسله كما روى مسنده بكر أسيل محمد بن الحسن (والمرسل من وجه) والمسند من وجه آخر (يقبل) عند من يقبل المرسل وأما من لم يقبلوه فقد اختلفوا فيه رده بعضهم بمنع الانقطاع الاتصال ترجيحاً للجرح على التعديل ولأن حقيقة الإرسال تمنع القبول فشبهته بمنع أيضاً احتياطاً وقبله عامتهم لأن المرسل ساكت عن حال الراوي والمسند ناطق والساكت لا يعارض الناطق ولهذا قال (في الصحيح) وذلك مثل لانكاح الأبوي رواه إسرائيل بن يونس مسنداً وشعبية وسفيان الثوري مرسل

كالسنية وإجاب عن الثاني بمنع بطلان اللازم أو لا ثم بمنع الملازمة مستنداً بسندين كما ترى وعن الثالث بمنع الملازمة أيضاً وسنده ظاهر (قوله لبعض ما ذكر من الأدلة) أعني الثالث من أدلة أصحابنا والخاصة أن العلة في قبول إرسال القرون الثلاثة ليست كونهم صحابياً ولا تابعين بل عدالتهم فكذلك يقبل إرسال عدلي ممن دونهم (قوله إلا أن يروى) استثناء من قوله لا يقبل وذلك لأن رواية الثقة وقبولهم شهادة على اتصاله فيقبل كإرسال القرون الثلاثة (قوله والمرسل من وجه والمسند من وجه آخر) وهو نوعان أحدهما أن سند المرسل أو مسنده غيره في النوع الأول يقبل من يقبل المرسل وأما من لم يقبلوه فقد اختلفوا فرقين قال بعضهم لا يقبل هذا الحديث وإن أسنده لأن إرساله يدل على ضعف المروي عنه فبذره له بأسنده تدليس وخيانة على السامع فلم يقبل وقال طائفة يقبل لأنه يحتمل أنه سمع الحديث ونسب المروي عنه وهو يعلم السماع منه يقينا فأرسله اعتماداً عليه ثم تذكره فأسنده ثانياً وبالعكس فلا يقدح إرساله في أسنده لكن إنما يقبل عندهم إذا لم يلقوا به لفظ خبر موهم مثل أن يقول حدثني فلان أو سمعته منه أما إذا أتى بلفظ موهم مثل أن يقول عن فلان أو قال فلان لا يقبل هكذا حكى عن الشافعي وفي النوع الثاني يقبل من يقبل المرسل أيضاً وأما من لم يقبلوه فقد اختلفوا فرقين أيضاً قال أكثرهم إذا كان من إرساله أحفظ من أسنده فأحكم لمن إرساله ولا يقدح ذلك في عدالة من أسنده وبعضهم قال أسنده حديثاً إرساله الحفظ يقدح في عدالة مسنده وقال بعضهم الحكم لمن أسنده إذا كان ضابطاً عدلاً يقبل حديثه وإن اختلف غيره سواء كان المخالف واحداً أو جماعة واستدلوا بوجهين أحدهما أن سكوتهم عن ذكر المروي عنه انقطاع وهو بمنزلة الجرح فيه واستند الآخر اتصال وهو بمنزلة التعديل وإذا اجتمع الجرح والتعديل ترجح الجرح على التعديل على ما بين في محله والثاني أن حقيقة الإرسال تمنع القبول فشبهته بمنع أيضاً احتياطاً ولا يخفى عليك ضعف هذا الوجه لأنه بالنسبة إلى المسند لا إرسال فيه ولا شبهة وبالنسبة إلى المرسل فيه حقيقة الإرسال لا شبهة واستدل العامة أن المرسل ساكت عن حال الراوي والمسند ناطق والساكت لا يعارض الناطق يعني أن عدالة المسند على ما هو الفرض تغضي القبول وإرسال المرسل لا يقتضي عدم قبول أسنده للمسند لغير أن يكون المرسل سمعه مسنداً فلا يقدح إرساله في أسنده الآخر فيقبل ذلك المرسل فإن قيل فعلى هذا كان القبول لكونه مسنداً لا لكونه مرسل والكلام فيه لافي المسند قلنا المرسل إذا أسند

من وجه آخر كان القول حينئذ للرسل لقوته بالسند وهذا السند لا حاجة له
الى التعديل وكان السند عادلا في نفسه وانما الحاجة الى التعديل في السند
المجرد اذا عرفت هذا فالشارح رحمه الله ترك النوع الاول وذكر النوع الثاني
ومثله بحديثه لا تكاح الابوي (قوله والنوع الثاني باطن) واعلم ان الانقطاع
الباطن نوعان انقطاع لنقصان وقصور في السائل لا ينشأ الشرائط المتغيرة
في الراوي من العقل والعدالة والضبط والاسلام على ما ذكر في البحث الثاني
وانه ظاهري بسبب المعارضة لعاد الاول فاربعة انواع خبر المستور وخبر المفسر
وخبر المعنوي والصبي والعقل والمساهل وخبر صاحب الهوى اما خبر المعنوي
فلما قال محمد في كتاب الاختصاص ان المستور مثل الفاسق فهو يخبر عن نجاسة
الماء اذا اخبر ان هذا الماء نجس لا نبوضا وهذا ظاهر الرواية وروى الحسن عن
ابي حنيفة ان المستور كالعبد لظهور عدالة المعلم على ما دل عليه قوله عليه
السلام المسلمون عدول بعضهم على بعض وقوله عليه السلام نحن نحكمكم بالظاهر
وهذا تعدل من صاحب الشرع لكل مذهب وتعديل صاحب الشرع الاول من
تعديل الزكي وقد ثبت ان تعديل المذنب مقبول فكذلك تعديل صاحب الشرع
ويحكي هذا جواب قضاء القاضي بظاهر العدالة لكن الصحيح ظاهر الرواية على
ما ذكره محمد من ان المستور كالفاسق فيما يخبر عن نجاسة الماء احتياطا لان امر
الدين اهم فلم يكن خبره حجة الا ان يكون في احد القرون الثلاثة فانه قيل على
ما ذكره فخر الاسلام لشهادة النبي عليه السلام لاصحاب القرون الثلاثة قالوا
كون هذا المستور كالفاسق في كل خلاف في باب الحديث اخص احكاما لكون
امر الدين اهم فلم يتمكن روايته حجة بالاتفاق وانما الاختلاف في اخباره عن نجاسة
الماء لا يخبر كذا في الكشف والتقرير لكنه ذكر في الاصل ما يدل على قبول
الخلاف في باب الحديث ايضا فانه قال روى الحسن عن ابي حنيفة ان المستور
كالعبد في رواية الاخبار لثبوت العدالة ظاهرا الا ان لا يثبت في الاستحسان
اصح لان الفاسق في اهل الزمان غالب فلا يثبت على رواية المستور في الحديث
عدالة بخلاف عباد بن كعب فانه قال عليه السلام لا يحدثوا عني لا تعلمون
بشهادته قال قل هذا منوط من رواية العبد فان شهادته لا قبل مع ان روايته
مقبولة قلنا في حديث عباد اذ قلنا ان الراوي انما يقول من كانت له شهادة
ثم لا قبل بشهادته الفاسق فلا يتناول حديثه المصنف لانه لا شهادة له اصلا وقوله
عليه السلام المسلمون عدول بعضهم بعضا معارض بقوله في كتاب

(و) النوع الثاني (باطن) وهو ما بانقصان
في الناقل (لا تنفاه الشرائط المذكورة
في البحث الثاني) واما بالمعارضة
للاقوي) اي يكونه معارضا لدليل اقوي
منه (صريحاً كحديث) اي كعارضة
حديث (فاطمة بنت قيس) ان رسول الله
عليه السلام لم يفرض لها نفقة ولا
سكنى وقد طلقت ثلاثا (لكتاب) وهو
قوله تعالى استكنوهن من حيث سكنتم
الاية اما في السكنى فظاهر واما في النفقة
فلان قوله تعالى من وجدكم يحمل عندنا
على قراءة ابن مسعود رضي الله عنه
اتفقوا عليها من وجدكم قيل القرائن
الشاذة غير متواترة ولا مقيدة للقطع
فكيف يرد الحديث بمعارضتها اقول
القراءة الشاذة ما لم تشهر لا يعمل بها
فلما عمل بها علم انها اشهرت وقد سبق
في اول الكتاب ان القراءة في حكم الحديث
المشهور عندنا حتى يجوز الزيادة بها
على الكتاب (و) كعارضة (حديث
القضاء بشاهد وعين للحديث المشهور)
وهو قوله عليه السلام البينة على المدعي
واليمين على من انكر اما لان القسمة تنافي
الشركة واما لان تعريف المبتدأ
بلام الاستغراق يوجب الحصر (او)
معارضاً لا ضرباً بحابل (دلالة) وهو فيما
(اذا شئذ) الحديث بين الصحابة
(في البلوى العامة)

فلا يعمل به ويكون ظاهر المستور بعد القرون الثلاثة عدالة ممنوع وأما خبر
الفاسيق وروايته ليس بحجة في باب الدين أصلاً رجحان كذبه لعدم امتناعه من
مخضور دينه وقال بعض المشايخ أنه في رواية الفاسق يجب التحري وتحكيم الرأي
كما في أخباره بنجاسة الماء وطهارته فإنه إذا أخبر بنجاسة الماء وطهارته يجب فيه
تحكيم الرأي والجواب أن النجاسة والطهارة وكذا الحل والحرمه أمر خاص
بالنسبة إلى رواية الحديث لأنه بما يعتذر الوقوف عليه من جهة غيره من العدول
فقبل قبول الفاسق فيه إذا انضم إليه التحري وتحكيم رأيه للضرورة فإذا حكم
رأيه وكان أكثر رأيه أنه كاذب توصلاً ولم ينجح بخلاف نقل الحديث لعدم
الضرورة فيه فلا قبل أصلاً فإن قيل أي فرق بين خبر الفاسق في الحل والحرمه
ونجاسة الماء وطهارته وبين خبره في الهدايا والوكالات حيث يحكم في الأول
الرأي وقبل في الثاني بلا تحكيم قلنا إن الضرورة في حل الطعام والشراب
وطهارة الماء غير لازمة لأن الطعام والشراب حلال في الأصل والماء طاهر
خلقة والعمل بالأصل يمكن فيهما فلم يجعل الفاسق هدراً بالكلية بل وجب
ضم التحري إليه بخلاف خبره في الهدايا والامانات لأن الاعتماد عليه بلا تحري
جلز فيه لأن الضرورة نمة لازمة فإن كل من بعث هدية قد لا يجد عدلاً عليها
على يديه وكذا في الوكالة وليس فيها أصل يمكن العمل به فيجعل الفاسق هدراً
وجود قبول قوته مطلقاً كخبر العدل وأما خبر المعنوء وكذا الصبي إذا عفا
ما يقولان به فلا تقوم الحجة بخبرهما ولا يفرض أمير الدين اليهما كالكافر على
الصحيح على ما صرح به فخر الإسلام مستدلان بخبرهما لا يصلح ملزم بمحال لأن
الولاية التعددية وهي الولاية على الغير فرع الولاية القلعة التي تكون للإنسان
على نفسه إذ الأصل في الولايات ولاية المرء على نفسه والولاية على الغير فرعها
وليس للمعنوء والصبي ولاية ملزمة على نفسهما بالاجماع وإنما ولايتهما مجوزة
لنصرفهما حتى لو انضم إليهما رأي وليهما كان ملزماً ابتداء ولو كان ملزماً ابتداء
لما احتاج إلى انضمام رأي وليه وإذا لم يكن لهما أصل الولاية لايكون لهما فرعها
إيضاً فإن انتفاء الأصل يستلزم انتفاء الفرع فإن قيل إن ما أخبر عنه الصبي والمعنوء
من أمور الدين هل هو من قبيل الولاية التعددية الملزمة على الغير حتى يمتنع
الاستدلال المذكور قلنا نعم لأن ما أخبره من أمور الدين لا يلزمهما لكونهما
غير مخاطبين فيصير الغير مقصوداً بخبره فيصير من باب الإلزام بخبر الكافر
وأما الخبر المقتطع أي شدد بد الغفلة فلا تلاق السهو والغلط يرجع في الرواية

إذ به خيل عادة أن يخفى عليهم ما ثبت
به حكم الحادثة المشهورة بينهم فإذا لم
ينقلوا الحديث في تلك الحادثة ولم يتسكروا
به دل على زيافته وانقطاعه وكونه
معارضاً بما هو أقوى منه (أو) إذا
(اعرض عنه الأصحاب) فإنهم الأصول
في نقل الشريعة فأعرضهم عنه عند
اختلافهم إلى الرأيين دليل انقطاعه
ووجود معارض أقوى منه

بسبب حلية الغفلة كما يترجح الكذب بسبب الفسق فيصار مثل الفاسق
 في عدم قبول روايته وكذلك من تساوى ذكره وغفلته عند العامة على
 ما في التقرير وأما المساهل أي المجازف الذي لا يسأل من السهو والخطأ
 ولا يستغل بشارته بعد العلم فهو مثل الغفل إذا اعتاد ذلك لأن العادة قد تكون
 الزم من الخلقة وأما خبر صاحب الهوى والبدعة فهم من يجب اكفاره ومنهم
 من لا يجب اكفاره فالأول يسمى الكافر المتأول كقوله المجسمة والثاني يسمى
 الفاسق المتأول كغير القلاء منهم واختلفوا في القسم الأول في قبول شهادته
 وروايته فقال بعض الأصوليين كلاهما مقبول لأنه من أهل القبلة غير عالم بكفره
 فيحصل الظن بصدق خبره فيقول فيه ما قاله لا كثرون لا تقبل شهادته ولا روايته
 لأن الكافر ليس بمسلم لها وكونه متأولا ممتعا عن التصديق غير عالم بكفره
 لا يجعله أهلا لها فإن اليهودي لا يعلم بكفره أيضا وتورعه عن الكذب كنزوع
 النصراني فلا يفت البعد وكذلك اختلفوا في القسم الثاني أيضا فقال الباقلاني
 ومن تابعه لا تقبل شهادته وروايته جميعا لفسقه وإن جهل به لأن جهله فسق
 انضم إلى فسق آخر فكان أول الفسق ظل الجمهوران شهادته مقبولة لأن شهادته
 الفاسق إنما لا تقبل لشبهة الكذب كيعاطى محظور دينه والفسق في الاعتقاد
 لا يدل على الكذب لأنه أوقع فيه لعمدة في الدين وفلوه في الاحتراز عن المحظور
 وهذا محمله على الاحتراز عن الكذب عند الأصوليين والجمهور لا يحتار عندنا
 أنها لا تقبل لأن دعما الناس إلى بدعته ولا تقبل هذا ما يتعلق بالنوع الأول
 من الاضطجاع الباطن وأما النوع الثاني فهو الاضطجاع بين وجه العلم وفيه
 أربعة أوجه أيضا ويظهر ذلك بالعرض على الأصول الأربعة فإن خالف بها
 كان من دودة الوجه الأول ما خالف الكتاب بحديث فاطمة بنت خبيص أن النبي
 عليه السلام لم يحمل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها أبو عمر وابن حنبل
 مثالا فإنه مخالف لقوله تعالى أسكنوهن من حيث يرضين فإنه يدل على لزوم
 السكنى والتفقه للمطالبة بالسكنى فلا تأو رجعا أماني السكنى فظاهر حيث لا يرى
 وأما في النفقة فلا نفيه قوله تعالى من وجدهم يحمل نفقته على ما اشتهر من
 قراءة ابن مسعود أسكنوهن من حيث يرضين وانفقوا عليهن من وجدهن والقراءة
 المشهورة يجوز بها الزيادة على الكتاب مثل الحديث المشهور فيمن لم يجد
 السكنى والنفقة للمبتونة المطلقة فلا يقبل حديث فاطمة تخالفه إياه فكان
 مستنكرا وقد روى أن عمر رضي الله عنه قال حين روى له هذا الحديث لم يسمع

كتاب وبطلان ما قيل من أن لا تدري أصدقت أم كذبت أحفظت أم
 نسيت فانهما بالكذب والفحشاء والنسيان لمخالفة الكتاب والسنة قالوا من ادعى
 بالكتاب قوله تعالى لا يكون من حيث سكنتم فانه يدل على إيجاب السكنى على
 الزوج نصا والسنة ما قال عمر سمعت رسول الله قال لها النفقة فعلى هذا كان
 مخالفا للكتاب في حق السكنى والسنة المشهورة في حق النفقة ورده غير محرر أيضا
 وكان رد عمر بحضرة الصحابة ولم يترك ذلك عليه أحد فان قيل قد ثبت عن ابن
 عباس رضي الله عنه انه عمل بهذا الحديث وتابعه جماعة فكيف يكون مستفرا
 اجيب بانه لما كان مخالفا للكتاب والسنة لم يعتبر قبول هذه الجماعة للإجماع على
 ترك خبر الواحد عند معارضة الكتاب بالمعقول والمنقول اما المعقول فلان
 الكتاب مقدم لكونه قطعيا متواترا بنظم لا شبهة في مثله ولا في سنده بخلاف خبر
 الواحد فان في سنده شبهة فلا يترك به القطعي والقرض لا يمكن الجمع بينهما لعدم
 إمكان العمل بهما فيترك الخبر دون الكتاب سواء كان الكتاب خاصا او عاما
 او ظاهرا او لاهيا اما الظاهر والظاهر لانهما قطعي في مدلوليهما بالاتفاق
 واما العام والظاهر فعند جعلهما ظاهرا يعتبر خبر الواحد اذا كان على شرائطه
 عملا بالدليلين فيخص العام ويترك الظاهر به وعند من جعلهما قطعيا فلا يعمل
 بخبر الواحد في معارضة الكتاب ضرورة ان الظني لا يعتبر في مقابلة القطعي
 فلا ينسخ به الكتاب ولا يزداد عليه وفي كلام فخر الاسلام اشارة الى ان الاوجه
 عند من جعلهما ظاهرا ترجح الكتاب على خبر الواحد ايضا لان الاحتمال في خبر
 الواحد فوق الاحتمال في العام والظاهر من الكتاب لان الشبهة فيها من حيث
 المعنى فقط دون ثبوت مشهوما وفي خبر الواحد الشبهة في المعنى والمعن معا واما
 المنقول فلقوله عليه السلام يكثر لكم الاحاديث من بعدى فاذا روي لكم عنى
 حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فاوافق فاقبلوه وما خالفه فردوه وجه
 الاستدلال انه عليه السلام امر بالعرض على كتاب الله تعالى والامر مطلق
 فالعرض واجب وفائدة الوجوب اما القول او الرد والوافق لا يرد فعين المخالف
 لذلك واعترض عليه بالنقل والعقل اما النقل فلان اهل الحديث طعنوا في هذا
 الحديث قال يحيى بن معين هذا حديث وضعته الزنادقة وتركته الرواة وذلك
 دليل زيفه وقال بعض الأئمة ان رواه يزيد بن ربيعة وهو مجهول وتركه
 في اسناده واسطة بين الاشعث وثوبان فيكون منقطعا واجيب بانه محمد بن
 اسمعيل البخاري اوردته في صحيحه وكفى بذلك دليلا على صحته ورد بان ذلك وان

دل على عدم كونه موضوعا على ما قاله يحيى بن معين لكنه لا يدل على عدم كونه
 منقطعا وكون احد رواه مجهولا واما العقل فلانه خبر واحد وقد خص منه
 البعض وهو المتواتر والمشهور فلا يكون قطعيا فكيف ينفذ به مسألة الاصول
 ولانه مخالف للعموم قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه ولو كانت مخالفة
 الكتاب موجبة لرد الحديث لكان الاستدلال به باطلا لكن المقدم حقي على
 زعمكم فكذا التالي واجب عن الثاني بان معنى الآية ما اعطاكم الرسول من
 القيمة فاقبلوه سلبا منها على عمومها لكن وجوب القبول فيما تحقق انه من عند
 الرسول بالسماح عنه او بالتواتر او الشهرة ووجوب العرض فيما تردد نبوته
 من النبي عليه السلام اذ هو المراد قوله اذا روي لكم عن حديث فليكن هذا
 مخالفة فان قيل ان الخبر المشهور لا يفيد اليقين على ما ثبت سابقا مع انه يعتبر
 في معارضة الكتاب القطعي حتى يخص به عموم الكتاب ويزاد عليه فكيف
 يصح هذا اجيب بان الشهرة وانما يفيد اليقين لكنه يفيد علم طائفة وقرب
 الى اليقين لانه فوق الظن وعام الكتب وان كان قطعيا الا انه لا يترك ما جده
 لاحتماله فكان هو قريبا من الظن ايضا الوجه الثاني من الوجوه الاربعة وهو
 ما خالف السنة المشهورة فان خبر الواحد اذا خالف الحديث المشهور برهان
 المشهور فوق الواحد فلا ينفذ منه ارضاء له مثاله على ما ذكره المصنف حديث
 القضاء بالشاهد واليمين فانه مخالف لقوله عليه السلام السنة على من ادعى
 واليمين على من انكر وهو مشهور ووجه مخالفة له بوجهين احدهما انه عليه
 السلام قسم بخيل السنة للمدعي واليمين للمنكر والقسم يتلوا السريكة ولو جاز
 القضاء بالشاهد واليمين لطلبت هذه القسم والثاني ان المنتدأ اذا عرف باللام
 بوجوب الخصم على الخبر قبل ان حديث القضاء بالشاهد واليمين مخالف للكتاب
 ايضا وهو قوله تعالى واستشهدوا شهادتين من رجالكم الآية ورد باننا لانسم ان
 مثل هذا التركيب يفيد قصيرا حكيم ولو سلم انه يفيد ذلك لكن اللازم منه قصر
 الاستشهاد لا قصرا لحجة ويجوز ان يكون الشاهد واليمين حجة للاستشهاد اذا علم
 القاضي ولو سلم ذلك لكنه ثابت بالقهوم المخالف وهو ليس بحجة عندكم
 وعند الخصم وان كان حجة لكن اذا عارضه دليل آخر اسقط الاحتجاج به فلا يكون
 العمل بالحديث مخالفا للكتاب والجواب ان مثل هذا التركيب اذا وقع في بيان
 منهم اخرج اليه يلزم ان يكون حاضرا والالزام تأخير البيان عن وقت الحاجة
 وذا غير جائز على الشارع واذا افاد القصر افاد قصرا ما كان البيان والبيان

الشهيدين لا لا يشهد فكانت الحجة التي للشهادة مدخل فيها فتنضم على
 المذكور لاخير والثابت بطريق المفهوم في ماعدا المذكور وليس الكلام فيه
 وانما الكلام في الاقتصار على المذكور وهو مفهوم بلفظ التركيب لا بمفهوميته
 ولا فتم لمن خبر الواحد بما يعارض المفهوم من الكتاب ومما يخالف الحديث
 المشهور حديث سعد ابن ابى وقاص ان النبي عليه السلام سئل عن بيع الرطب
 بالتمر فقال أينقص اذا جف قالوا نعم قال عليه السلام فلاذن فانه يخالف
 للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام التمر بالتمر مثلا بمثل جيدها ورد فيها
 سواء وقوله عليه السلام واذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم فان الرطب
 ان كان تمرا يعارض الحديث الاول وان لم يكن تمرا يعارض الثاني فان قيل انه
 تمر لكنه لا يجوز بيعه به لا خلافاً في صفتيهما بالرطوبة واليبوسة قلنا لا اعتبار
 لا اختلاف الصفة بدليل قوله عليه السلام جيدها ورد فيها سواء فان قيل لا يلزم
 من عدم اعتبار الاختلاف بالجودة والرداءة عدم اعتبار الاختلاف بالصفة
 مطلقاً لجواز ان يكون بعض الاختلاف الوصاف معتبراً وهو ما يكون موجبا
 لتبدل الاسم والحقيقة في العرف حتى ان لا يبين بالتمر لا يبعد امتثالاً لطلب
 الرطب كالزبيب والغضب قلنا ان المشهور وهو قوله عليه السلام التمر بالتمر مثلا
 بمثل يقتضي اشتراط المماثلة في الكيل مطلقاً سواء كانت في حال يبوسة البدلين
 او رطوبة حالهما او يبوسة أحدهما ورطوبة الآخر فكلان اشتراط زيادة مماثلة
 باعتبار جودة في أحدهما على ما دل عليه حديث سعد قلنا للتمر فضل جودة على
 الرطب من حيث الاستطابة العبرة شرماً لانه ثبت باصل الخلقة لا يصنع العباد
 وانما المعتبرة ثباته يكون بصنع العباد كالنقد مع التسببه وكذا اشتراط زيادة
 مماثلة باعتبار وصف الرطوبة واليبوسة لانه ثابت باصل الخلقة لا يصنع العباد
 اشتراط هذه الزيادة ساقطة العبرة لا يجوز ان يكون خبر الواحد الدال عليها مقبولا
 والالكان ناسخاً للمشهور فان قيل فعلى هذا ينبغي ان يجوز بيع المقل بغير المقل
 ولم يجر قلنا لان التفاوت فيه بصنع العبد لا باصل الخلقة اعلم ان ابا حنيفة استدلى
 بقوله عليه السلام التمر بالتمر مثلا بمثل على جواز بيع الرطب بالتمر كيلا بكيلا لان
 التمر ينطلق على الرطب لغة وشرماً فاذا كان الرطب تمرا فقد وجد شرط العقد
 وهو المماثلة كيلا حالة العقد فكان بيع احدهما بالآخر كيلا جازاً وقال
 ابو يوسف ومحمد لا يجوز بيع الرطب بالتمر مطلقاً استدلالاً بالحديث سعد حيث
 قال لانه دل بشارته قوله أينقص اذا جف على ان الواجب اعتبار المساواة باحد

الاحوال وعند اعتبار اعدل الاحوال نصبر اجزاء الرطب اقل من اجزاء التمر
 بالمخاف فلا يكون البيع جائزا لتفاوت قائم في الحال عند الاعتبار باجزاء التمر كما
 لا يجوز بيع غير القلي بالقلي لتفاوت قائم في الحال عند الاعتبار باجزاء غير القلي
 لكن ليس استدلالهما بحديث سعد بن عبيدة على انه مسلم بلان خبر الواحد عند
 معارضته بالشهور كيف وانها مع ابي حنيفة في رد خبر الواحد عند المعارضة
 بالشهور بل لانها قالا لا يخالف بين حديث سعد والحديث المشهور لان التمر
 لا يتأول الرطب في العرب بدليل ان من حلف لا يأكل تمرا اذا اكل رطبا لم يحنث
 في يمينه فوجب العمل به واجاب عنه ابو حنيفة بأنه قد ثبت ان الرطب عمر لفة
 وشراؤه بين قد يختلف باختلاف العرف مع قيام الجنسية والرطوبة في الرطب
 وصف حاج الى المنع كآلة والى الاقدام اخرى فتعبد اليقين به فلا يقاس البيع
 عليه قيل ان حديث سعد مرود لا يكونه مخالفة الحديث المشهور بل لانه دار
 على زبائن عياش وهو ممن لا يقبل حديثه الوجه الثالث هو خبر الواحد الوارد
 فيما مع به البلوى فان الحادثة اذا اشتهرت وخفي الحديث وعند كان ذلك دلالة
 المشهور كحديث جهر السمية وهو ما روى ابو هريرة انه عليه السلام كان يجهر
 بسم الله الرحمن الرحيم ولما شد ذلك مع اشتهار الحادثة مع انه معارض بالحديث
 اقوى منه في الصحة لم يعمل به طاعة للتأخرين من اصحابنا وهو مختار الكرخي
 قالوا ان الحادثة اذا اشتهرت استحال ان يخفى على الصحابة ما ثبت بحكم
 الحادثة من بان الجذعة في استغاضة نقل ما تم به البلوى فانه عليه السلام
 لم يقتصر على مخاطبة الاحياء بل كان يلحقه الى عدد يحصل به التواتر
 او الشهر من الامم يشهد مع اشتهار الحادثة دل على زبافته وانقطاعه فلو قلنا
 ان من منعه خبر الواحد الشاذ مع عموم البلوى بالدلة الدالة على وجوب تبليغ
 احكام النبي عليه السلام وتأدية مقلاته على الاحباب او الادلة الدالة على عدالة
 الصحابة فان قيل فعل هذا لا يكون هذا الوجه وجه اخر من الانقطاع بل من
 الانقطاع بواحدة معارضة الكتاب او الخبر المشهور اجب بانه لا يمكن الجمع بين
 باعتبار انه يحتمل كلاما ذكر مع احتمال المعارضة للقضية العقلية وهي انه لو وجد
 هذا الحديث لاشهر لوفى الدواعي وعموم حاجة الكل اليه وفي كلام الشارح
 رجة الله اشارة الى القضية العقلية لكن اعترض عليها بالانضمام انها قطعية حتى
 يرد الخبر بمعارضتها في الاصل الاشتهار لكن رب اصل بطله الخبر قلت ان توفر
 الدواعي وعموم الحاجة يقتضي قطعيتها واعتراض على التمثيل بان حديث الجهر

ولا يخفى على الفطن النصف ان عبارة المتن والشرح احسن من **عبارة القوم ههنا البحث** (الخامس في الطعن) اعلم ان الطعن

امامن المروى عنه او من غيره وكل منهما سبعة اقسام اما الاول فلان انكاره اما بالقول او بالفعل والاول اما بالنفي الجازم او المتردد او بالثبوت ويل والثاني اما بالعمل بخلافه قبل الرواية او بعدها او محمول التاريخ او بالامتناع عن العمل بموجبه واما الثاني فلانه اما من الصحابة فيما لا يحتمل الخفاء عليه او يحتمله واما من سائر ائمة الحديث فالطعن مبهم او مفسر بما لا يصلح جرحا او يصلح فاما مجتهدا فيه او متفقا عليه فاما من يوصف بالنصيحة او بالعصية والعداوة فنشرح في بيان الاقسام واحكامها على التفصيل فقال (وهو) اي الطعن (امامن المروى عنه فنفهها) اي نفي المروى عنه الرواية عنه وانكاره لها صريحا (جرح) للحديث المروى لكذب احدهما قطعا لكن لعدم تعيينه لا يسقط عداتهما المتينة لان اليقين لا يزول باشك كينيتين متعارضتين فيقبل رواية صكل منهما في غير ذلك الحديث (وتردده) اي تردد المروى عنه سواء نفي ولم يصرح عليه او قال لا ادري (وتأويله للظاهر) يعني اذاروى عنه حديث ظاهر في معني وقد اوله بحمله على غير ظاهره كتحصيل العام وتقييد المطلق (مختلف فيه) اما الاول فقال ابو يوسف رحمه الله

تردده جرح ففساره الكرخي والشيخان وسائر المتأخرين

بالسبعة مشهور عندهم والجواب ان المراد بمجرد التمثيل فلا مناقشة فيه والوجه الرابع ما عارض عنه الصحابة بان يختلفوا في حادثة بآرائهم ولم يحتجوا في تلك الحادثة بالحديث فان ذلك كان زبافة وانقطاعا ودليلا على وجود دليل اقوى منه فلا يعمل به (قوله احسن من عبارة القوم) فانه صرح بدخول كل من الاقسام الاربعة تحت المعارضة اثنان صريحا واثنان دلالة وعبارة القوم خالية عنه بل عبارة التفتيح تشير بان القسمين الاخيرين مقابل بالمعارضة لا داخل تحتها (قوله اما من المروى عنه) اي الراوى فانه يسمى راويا باعتبار نفسه الحديث ومرويا عنه باعتبار نقل السامع عنه فلو قال امامن الراوى لكان احسن على ما وقع في الرزدي (قوله كينيتين متعارضتين) فانهما لا تقبلان في تلك الحادثة وتقبلان في غيرها (قوله وانكاره لها صريحا) بان قال مارويت لك هذا الحديث قط وكذبت علي (قوله سواء نفي ولم يصرح عليه) بان قال لا اذكر اني رويت لك هذا الحديث اولم ارو (قوله اما الاول) اي تردد المروى عنه فاختلقوا فيه فقال الكرخي وابو يوسف وجاعة من اصحابنا واختاره القاضي وفخر الاسلام وشمس الائمة وبعض المتكلمين واحد في رواية انه جرح وسقط العمل به وقال الشافعي ومالك وجاعة من المتكلمين واختاره محمد انه ليس بجرح ولا يسقط العمل به ومثاله ما رواه سلمان عن الزهري عن عروة عن عائشة انه عليه السلام قال ايما امر اذنكحت بغير اذن ولها فنكاحها باطل وقد سأل ابن جريح الزهري عن هذا الحديث فلم يعرفه وتردد فيه فلم يقر به الحجة عندهم وتقوم عند الآخرين واستدلوا بالنقل والعقل اما النقل فارواه ابو هريرة ان النبي عليه السلام صلى صلاة العصر فلم على ركعتين فقام ذواليدن وقال يا رسول الله اقصررت الصلوات فقام نسيت فقال عليه السلام كل ذلك لم يكن فقال ذواليدن قد كان بعض ذلك فاقبل رسول الله عليه السلام على الناس فقال احق ما يقول ذواليدن فقال ابو بكر وعمر نعم يا رسول الله فقام واثم صلاته اربع ركعات وجه الاستدلال به ان النبي عليه السلام رد حديث ذى اليدن ثم عمل به بعد ما اخبره ابو بكر وعمر فلولا لم يقر به حجة بعد الرضا عمل به واما العقل فلان الفرع الراوى عدل جازم بالرواية عن الاصل المروى عنه وهو غير مكذب له بل منكره انكارا توقف على ما هو الغرض فوجب قبول رواية الفرع عن هذا الاصل لحصول غلبة الظن بصدقه لعدائه ونسيان الاصل لا يقدح في صدقه كما لا يقدح فيه جنون الاصل وموته ولا يخفى عليك ضعف كل من الوجهين اما الاول فلان حديث

ذى

ذي الدين ليس من هذا القبيل لان ابا بكر وعمر ماروا عنه حديثا بل الخبر
 ما وقع من الحادثة وذو الدين ايضا ماروى عن النبي عليه السلام حديثا
 بل اخبر ما وقع من الحادثة والتي عليه السلام ايضا ما عمل بخبرهم بل تذكره انه
 ترك الشفع من الصلاة لانه معصوم عن التفرير على الخطاء كيف وانه لو عمل
 بخبرهم لزم ان يكون مقلدا لهم وهذا لا يجوز على الانبياء واما الثاني فلان الاصل
 كما يحتمل السهو والسيان والغلط فكذلك الفرع يحتمل ذلك كله في روايته عن
 الاصل فهما في الاحتمال سواء واذا تساوى اثبت التماس في بينهما فلم يرجح قول
 احدهما واستدل الاوون بما رواه عمار بن ياسر انه قال لعمر وكان لا يرى النسيم
 الجنب اما تذكر يا امير المؤمنين اذ كنا في صرية فاجبنا فلم نجد الماء فاما
 انت فلم تبطل واما انا فتمكنت في التراب فصببت ثم سألت النبي عليه السلام فقال
 انما يكفك ضربتان فلم يقبل عمر روايته مع كونه عدلا عنه لانه كان ناسيا
 لروايته ولم تذكر وفيه نظرا لانه ليس مما نحن فيه ايضا لان عمار لم يكن راويا
 عن عمر بل اخبره الحادثة ثم روى عن النبي عليه السلام ولم يذكر عمر واما عدم
 عمله بقوله فليس لانكار روايته عنه بل لظهور الشك حيث لم تذكر الحادثة
 والاهل لم تعرض الشارح للاستدلال بهما بل اكتفى بالنسب المذكور ومن
 امثلة ذلك ان محمدا حين عرض الجامع الصغير على ابي يوسف الفراء ابو يوسف على
 محمد ست مسائل انه مارواها له وصححها محمد ولم يرجح عملها بل اصر على روايته
 تلك المسائل عن ابي يوسف فدل هذا على ان محمدا لا يسطر الخبر بانكار الاصل
 (قوله واما الثاني) اعلم ان الحديث اما نص او ظاهر او مجمل او مشترك فان كان
 نصا فالواجب ان يعمل بالخبر لانه اذا كان نصا لا يحتمل الغبر فلا وجه لمخالفته
 اما لا خلاف انه على الناسخ والعل السامخ عنده ان يكون الناسخ عند غيره من
 المجتهدين فلا يترك النص لامر محتمل وان كان ظاهرا لعله الراوي غير ظاهره
 فلهذا اختلف فيه فذهب الكرخي واكثر شايخنا والشافعي الى انه لا عبرة بتأويله
 بل الاولى الجمل على ظاهره وقال بعضهم لاخذ بمذهب الراوي وتأويله واجب
 لانه لم يحمله الاقرينة معانية لان النبي عليه السلام لا ينطق بلفظ مبهم تعريف
 الاحكام بالخاصة القرينة والراوي منه شاهد ذلك فيكون احرى من غيره فيصليح
 الترجيح وان لم يكن محمدا على الغير وقال ابو الحسن البصري رحمه الله الجار ان لم يكن
 لتأويل الراوي وجه وقد علم الراوي مقصود النبي عليه السلام وجب المصير
 اليه وان لم يعلم ذلك وجوز ان يكون حله على المربوح اظهر نص او قياس

وقال محمد ومالك والشافعي ومن تبعهم
 ليس بمرح ولا حذر وابتان مثاله
 ماروى سلمان عن الزهري عن عروة
 عن عائشة رضي الله عنها انه عليه
 السلام قال انما امرأة الحديث
 وقد تردد فيه الزهري واما الثاني
 فذهب الكرخي واكثر شايخنا
 والشافعي الى انه لا عبرة بتأويله
 والمعتبر ظهوره حتى قال الشافعي
 كيف اترك الحديث بقول من اوعا صرته
 لمجته وقيل يحمل على تأويله لان
 الظاهر انه لم يحمله الاقرينة معانية
 فيصلح للترجيح (ولغيره) اي تأويله
 لغير ظاهره كنعين بعض معاني الجمل
 ونحوه مما ليس بظاهرا في بعض المحتملات
 (رد الباقي) من المحتملات لما مر ان الظاهر
 انه لم يحمله عليه الاقرينة معانية
 (وعمله) اي المروى عنه (بعدها)

اي بعد الرواية عنه (بمخالفتها بشئاً) بان
 كان الحديث نصافي معناه غير محتمل
 لا عمله (جرح) للمروى لانه محمول على
 وقوفه على منسوخيته او عدم ثبوته
 اذ لو كان خلافه باطلا سقطت روايته
 ايضا (لا) عمله (قبلها) فان عمله بخلاف
 ما روى قبل روايته يحمل على ترك
 ذلك العمل بالوقوف على الحديث
 احسانا للظن به (ولا) عمله حال كونه
 (مجهول التاريخ) اي لم يعلم انه قبل
 الرواية او بعدها فانه لا يكون ايضا جرحا
 لان حجة الحديث لا تسقط بالشبهة
 (والامتناع عن العمل) بالحديث
 (كالمعمل بخلافه) وقد مر حكمه
 (و) الطعن (امام من غيره) اي من غير
 المروى عنه (فان كان) ذلك الغير
 الطاعن (صحاحيا) لا يحتمل الخفاء عليه
 فجرح) اذ لو صح لما خفي عليه عادة
 فيحمل على السباسة او عدم الوجوب
 او الانسناخ مثله قوله عليه السلام
 البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام اي
 حكم زناه غير المحصن بغير المحصن وقوله
 عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة
 ورجم بالحجارة فالخلفاء الراشدون لم يعملوا
 بهما وهم الاثمة والحدود مفوضة
 اليهم حتى حلف عمر رضي الله عنه
 حين لحق من نساء بالروم مرتدا ان
 لا يفتي ابدا وقال علي رضي الله عنه كفى
 بالثني فتنة فلم ان النبي من عمر كان
 سياسة لاعمالا بالحديث فلا ينسأ فيه
 القول بالنسخ

او غيرهما وجب النظر علينا في دليله فان اقتضى ذلك وجب التصير اليه وان
 لم يقتض ذلك ولم نطلع على مأخذه وجب التصير الى ظاهر الخبر وان كان مجملا
 او مشتركا ووجه الراوى على احد وجوهه فالاولى حمله على ما حمله الراوى لما مر
 من ان الظاهر من حال النبي عليه السلام انه لا ينطق بلفظ مبهم خال عن القرينة
 والراوى منه يشاهد ذلك فيكون اعرف من غيره فتعينه احد وجوهه رد
 الباقي الوجوه ويصلح ترجيحها وان لم يكن حجة على الغير ونحوه في ان الراوى اذا
 عين بعض محتملات الميثرك او المحمل من الحديث ووجه عليه فذلك التعيين منه
 رد اساسا للوجه لكن لا يثبت الجرح بذلك التعيين لان الحجة هي الحديث وتأويله
 لا يغير ظاهره. ولما كان اللفظ محتملا للمعاني والوجوه لغة لم يكن تأويله مبطلا
 لذلك الاحتمال ولا يكون تأويله حجة على غيره ايضا كما جهتاده فوجب فيه
 التأمل فان انضج له وجهه بوافي تأويل الراوى وجب على ذلك المجتهد اتباعه
 والاعمال بما انضج له من الدليل مثل حديث ابن عمر المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا
 يحتمل الفرق بالابتنان والفرق بالاقوال وقد اول ابن عمر بالابتنان ووجه عليه وقد
 حل اصحابنا على الفرق بالاقوال لان في الحديث اشارة الى ان المراد الفرق
 بالاقوال لانهما متبايعان حقيقة حالة مباشرة العقد واما قبلها واما بعدها فاطلاق
 المتبايعين محان بطريق الاول او البكون والجل على الحقيقة اولى (قوله اي بعد
 الرواية عنه) هكذا وقع في اكثر النسخ المقروءة علينا والاولى ترك كلمة عنه على
 ما وقع في البرزوى لان المقصود بيان حكم عمل المروى عنه اي الراوى بعد روايته
 لاحكم عمله بعد رواية السامع عنه (قوله اذ لو كان خلافه باطلا) بان مخالفته لغة
 المبالة بالحديث اولغفلة او نسيان فقد سقطت روايته مطلقا لانه ظهر انه
 لم يكن عدلا او كونه مغفلا وكلاهما مانع من قبوله فان قيل صار بالخلاف الباطل
 فاسقا مقصرا فلا يقدح في قبول ما روى قبله كما لو مات اوجن قلنا ان الحديث
 قد بلغ اليه بعد ثبوت فسقه اذ لا بد في الرواية عنه من الاستناد اليه فاذا لم يحتز
 ظهر انها لم تكن ثابتة بخلاف الموت والجنون فان الحياة والعقل كانا ثابتين
 قطعا فلا يظهر بهما عدمهما (قوله احسانا للظن به) اي بالراوى (قوله
 والطعن امام من غيره) اعلم ان الطعن الذي يلحق الحديث من قبل غير الراوى ينقسم
 بالقسمة الاولى الى قسمين ما يكون من قبل اصحاب رسول الله وما يكون من قبل
 اثمة الحديث وينقسم كل واحد منهما الى قسمين اما الاول فيقسم الى ما يكون
 الحديث الذي طعن فيه من جنس ما لا يحتمل الخفاء على الطاعن والى ما يحتمله

ولما امتنع عمر رضي الله عنه عن قسمه
سواد العراق بين الفاطميين حين فقهه
عنوة علم ان قسمته خبير لم تكن حتما
فيخير الامام في الاراضي بين الخراج
والقسمة (وان احتمل الحفاء فلا) اي
ولا يكون جرحا لان التلدر يحتمل الحفاء
كحديث زيد بن خالد الجهني في الوضوء
بالقعدة لانهما نادرة لاسيما بين الصحابة
وان لم يعمل به ابو موسى الاشعري
(وان كان) الطاعن (من أئمة الحديث
فيهم) اي يحتمل الطعن وبهمه نحو ان
الحديث غير ثابت او مكر او مجروح
او متروك او زاوي غير عدل (لا قبل)
لان الظاهر العدالة بين المسلمين للعقل
والدين لاسيما في القرون الثلاثة ولان
قبوله يطل السنن ولانه لا قبل في الشهادة
وهي اضعف فقها اولي (ومفسره عما
اتفق على كونه جرحا شرعا والطاعن
ناصر) لا تنصب (جرح والا فلا)
فلو فسر بغير المتفق على كونه جرحا
شرعا بل بمجتهده فيه لا يكون جرحا
كالطعن بالاستكثار من غير فروع الفقه
في حق ابي يوسف لان كثرة الاجتهاد
دليل قوة الذهن والضبط ولو كان
الطاعن منهما باعصية كطعن المحدثين
في اهل السنة لا يسمع البحث (السادس
في محل الخبر) اي الحادثة التي ورد فيها
الخبر سواء كان خبرا عن النبي عليه السلام
او لم يكن والمراد خبر الواحد ولو احضر
المحل في الفروع والاعمال اذا لاعتقادات
لا ثبت بائنا اولا احاد لا ينشأ على اليقين
(وهو) اي محل الخبر

واما الثاني فيقسم ايضا الى قسمين الى ما يكون الطعن مبهما لا تفسير له والى
ما يكون مفسرا بسبب الجرح وما يكون مفسرا بنفسه الى قسمين الى ما يكون ذلك
مجتهدا في كونه جرحا والى ما يكون متفقا عليه والمتفق عليه ينقسم الى ما يكون
الطاعن به موصوفا بالانفاق والتصحح والى ما يكون موصوفا بالعصية والعداوة
مثال الاول وهو ما لحقه الطعن من قبل الصحابة قوله عليه السلام البكر
بالبكر جلد مائة وتغريب عام تمسك به الشافعي فجعل الثاني الى مدة السفر من
تمام الحد ثمانية غير المحصن وتمسك بقوله عليه السلام التيب بالتيب جلد مائة
ورجم بالحجارة وجعل جلد مائة من تمام حد المحصن قلنا ان الخلفاء لم يعملوا بهما
وهم الائمة والحدود مفوضة اليهم حتى حلف عمر رضي الله عنه حين لحق من نفاه
بالروم مرتدا ان لا يني ابد او قال على كفي بانني فتنة فعلم ان الثاني الواقع من عمر
لم يكن حدا عملا بالحديث اذ لو كان حدا لما حلف على عدمه والا لزم باطل
لوجود الخلف منه فاللزم مثله بيان الملازمة ان الحد لا يترك بالارتداد لانه حق
الله تعالى فعلم ان ذلك كان سياسة منه لمصلحة وهو موقوف على رأي الامام كإني
رسول الله حيث انضمت اليه ومعلوم ان النعت لا يوجب الثاني حدا
بالاجماع واذا كان الثاني سياسة لاحدا عملا بالحديث يحتمل الحديث
على التسخ او على الضعف (قوله ولما امتنع عمر رضي الله عنه) اي ان الامام اذا فتح بلدة
عنوة كان له ان يجعلهم ارقاء ويقسمهم واراضهم بين الفاطميين وله ان يدعهم
احرارا وبضرب عليهم الجزية ويترك الاراضي عليهم بالخراج وقال الشافعي
انه ذلك في الرقاب دون الاراضي الا على السلام قسم غير مختار حين فتحهما
وكذلك فعل في كل بلدة فتحها عنوة وقلنا ان عمر لما فتح سواد العراق عنوة من
عليهم رقابهم واراضهم وجعل عليهم الجزية في رؤسهم بالخراج في اراضهم
مع علمنا انه لم يخف عليه قسمة رسول الله بخير وغيرها فمرضا ان ذلك لم يكن حتما
من النبي عليه السلام على وجه لا يجوز غيره والامام امتنع عمر رضي الله عنه (قوله
كحديث زيد بن خالد الجهني) روى ان النبي عليه السلام قال الا من ضحك منكم
فقهه فليعد الوضوء والصلاة جميعا اي فقهه في صلاته وقد خفي ذلك على
ابي موسى الاشعري وعلى خلافه (قوله وان كان الطاعن من أئمة الحديث)
اعلم ان الطعن من أئمة الحديث لا يخلو من ان يكون مبهما او مفسرا فان كان
مبهما بان يقول هذا الحديث غير ثابت او مكر او فلان متروك الحديث وليس بثقة
او ليس يعدل او مجروح من غير ان يذكر سبب الطعن فهذا النوع من الطعن لا يصلح

(أما حقوق الله تعالى) أعلم أن محل الخبر ما حقوق الله واحدة **﴿٢٣﴾** العباد والاول اما عبادات او عقوبات

جر جاعل الجمهور من الفقهاء لان العدالة ثابتة ظاهرا لكل مسلم باعتبار عقله
ودينه خصوصا في القرون الثلاثة فلا يترك هذا الظاهر بالظن المبهم ولان
قبوله يبطل السنن ولا يلقب في الشهادة فكذا في الرواية وان كان الجرح مفسرا
فلا يخلو اما ان يفسره بشيء لا يوجب الجرح او يوجب الجرح فالاولى لا يصلح
جرحا بالاتفاق والثاني لا يخلو اما ان يكون الجرح بذلك السبب متفقا عليه او مختلفا
فيه وعلى التقديرين لا يخلو اما ان يكون من متعصب في المذهب او في الدين
او ناصح فيهما فهذه اقسام لا يصلح الجرح منها الا ما هو مفسر بما يصلح للجرح
اتفاقا من غير تعصب (قوله سواء كان خبرا عن النبي عليه السلام) اشارة الى
ان المراد بيان محل مطلق الخبر لا محل خبر النبي عليه السلام فقط (قوله اولا)
اي اولا مقصودة (قوله كما خلا كفارة الفطر) من كفارة الظهار والقتل
واليمين فان الغالب فيها العادة واما كفارة الفطر فالغالب فيها العقوبة (قوله
بالشرائط السابقة) من العقل والضبط والعدالة والاسلام وعدم مخالفة الكتاب
والسنة ولا يشترط العدد عند الجمهور وشرط بعضهم العددا ايضا حتى لا يقبل
فيها اي في العبادات المذكورة الرواية عدلين قلنا ان الاصل في قبول
خبر الواحد اجماع الصحابة فلا يعتبر مخالفة احد في مقابلة اجماعهم ولان المعتبر
فيه رجحان جانب الصدق لا تنافي الكذب وذلك حاصل عند انعدام العدد اذا
وجد الشرائط المذكورة وليس زيادة العدد تأثير في انتفاء نية الكذب واشتراطه
في الشهادة غير معقول المعنى فلا يلحق به غيره (قوله فلا يقبل خبر الفاسق آه)
وقد ذكرنا تفصيله بنص في الانقطاع الباطن بنقصان في الناقل (قوله
فاوجبنا انضمام التحري به) اي لعدم كون فسقهما مهذرا بالكلية او جيبنا
انضمام التحري جبرا لنقصان الفسق (قوله واختاره الجصاص) وهو مذهب
الجمهور ايضا واستدل الشارح عليه بوجهين احدهما الخلق خبر الواحد في باب
الحدود والعقوبات بالبيئة بطريق الدلالة فان الاجماع منعقد على قبول البيئة
في الحدود وانها خبر الواحد وان كان من شهد بها اربعة كما في حد الزنا لعدم
بلوغها حد الشهرة والنواثر فالحق بها ثبوتها بحديث برويه الواحد بطريق
الدلالة لاسوائها في افادة الظن فان البيئة لا تفيد اليقين قطعا لكونها خبر واحد
بل انما شرعت لترجيح جانب الصدق والثاني بدلالة النص الذي ورد في زنا معان
فان حد الزنا ثبت في غير ما عن بدلالة هذا النص مع ان فيه شبهة وقد يستدل عليه

والثاني اما فيه الزام محض اولا الزام فيه
اصلا او فيه الزام من وجه دون وجه
فتخرج في بيان الاقسام الخمسة واحكامها
فقال (فالعبادات) سواء كانت خالصة
مقصودة كانت كالصلاة والزكاة والحج
ومحو ذلك اولا كالاوضوء والاخصبة
او غالبة على العقوبة كما خلا كفارة الفطر
من الكفارات او على المؤونة كصدقة
الفطر او مغلوبة عنها كالعشر (ثبت
بخبر الواحد بالشرائط) السابقة فاذا
اعتبرت الشرائط (فلا يقبل خبر الفاسق
والمستور فيها) اي في العبادات لا تنافي
بعض الشرائط (وان قبل) خبرهما
(في الديانات) كالاخبار بطهارة الماء
ونجاسته (بالتحري) اي بشرط انضمام
التحري اليه وذلك لان الطهارة
والنجاسة امر لا يستقيم تلقيه من قبل
العدول اذ في كثير من الاحوال لا يكون
العدل حاضرا عند الماء فاشترط العدالة
لمعرفة حال الماء خرج فلا يكون خبرهما
ساقط الاعتبار فاوجبنا انضمام التحري
به بخلاف امر الاحاديث فان ناقلها هم
العلماء الاتقياء فلا خرج اذا لم يعتبر قول
الفسقة والمستورين في الاحاديث (ولا
يقبل) خبر الصبي والمعتوه والكافر
مطلقا (اي في الاحاديث والديانات
لا تنافي الاهلية وعدم الضرورة
(واختلف) في قبول خبر الواحد
(في العقوبات) روى عن ابي يوسف
واختاره الجصاص انه يقبل فيها لدلالة اجماع على العمل بالبيئة وانها خبر الواحد

﴿بما اوجب﴾

وبدلالة النص الذي فيه شبهة كالرجح

في حق غير ما عوز وذهب المتأخرون
واختاره الكرخي انه لا يقبل لتمكن الشبهة
في الدلائل والعقوبات تندري بها وانما
تثبت بالبينة بالنص على خلاف القياس
فلا يقاس بثبوتها بتحديث برويه الواحد
على ثبوتها بالبينة والثابت بدلالة النص
قطعي كما سبق والثابت بخبر الواحد
ليس في هذه المرتبة (واما حقوق العباد)
وهي باقتسامها الثلاثة تثبت بخبر الواحد
بالشرائط المذكورة واما ثبوتها بخبر
يكون في معنى الشهادة (فا فيه الزام
محص) كالبيع والاجارة ونحوهما
(بشروط فيه الولاية) فلا يقبل شهادة
الصبي والعبد (ولفظ الشهادة والعدد
عند الامكان) حتى اذا لم يمكن عرفا
لا بشرط كشهادة القابلة (بشرائط
الرواية) التي سبقت صيانة لحقوق العباد
ولان فيه معنى الالزام فيحتاج الى زيادة
توكيد والشهادة بهلال الفطر من
هذا القيل لما فيه من خوف التزوير
والنيلس (وما لا الزام فيه اصلا)
كالوكالات والرسالات في الهدايا
والودائع والامانات وما اشبه ذلك تثبت
بخبر الواحد (لا بشرط فيه التيميم)
فيقبل فيها خبر الفاسق والصبي والسيد
والكافر لانه لا الزام فيه وللضرورة
اللازمة ههنا فان في اشراط العدالة
في هذه الامور غاية الحرج على المتعارف
بعث الصبيان والعبيد لهذه الاشغال
والعدول لا ينصبون دائما للعاملات
الحسنة سيما لاجل الغير بخلاف الطهارة
والنجاسة

بما اوجب ابو يوسف حد الزنا بالواطئة بدلالة نص الزنا مع ان مواضع الشبهة
مخصوصة عنه والعام المخصوص دليل فيه شبهة والدلالة الظني ظني ايضا فاذا
جوز اثباته به فيلحق الواحد اولى اذا لقياس بعارض العام المخصوص دون
الخير الواحد ويستدل ايضا بان الحد وشرع على من الشرائع فجاز اثباتها
بخبر الواحد كسائر الشرائع واحتمال مجرد الشبهة مع صحة الخبر غير معتبر في سقوط
الحد اذ لو كان ذلك الاحتمال شبهة لكان احتمال كذب الشاهد وغلطه ونسيانه
على ما شهد به شبهة ايضا والذي ظهر من كلام الشارح انه اختار مذهب المتأخرين
حيث استدل عليه بان الدلائل الدالة على قبوله لا يخلو عن شبهة والعقوبات
تندري بالشبهة ثم احاب عن دليل الجمهور وسكت عليه وحاصل جوابه عن الوجه
الاول ان الحدود انما تثبت بالبينة بالنص على خلاف القياس اذ القياس ان لا تثبت به
ايضا لما فيه من الشبهة والظن فلا يصلح مقاسا عليه لثبوتها بخبر الواحد
والجواب عنه انهم لم يلحقوا ثبوتها بخبر الواحد بثبوتها بالبينة بطريق القياس
حتى يقال انه لم يصلح مقاسا عليه بل بطريق دلالة الاجماع المتخذ على ثبوتها
بالبينة وحاصل جوابه عن الوجه الثاني ان الثابت بدلالة النص قطعي فيثبته
الحدود بخلاف خبر الواحد حسنة ظني فلا تثبت به الحدود والجواب عنه ان الثابت
بدلالة نص قطعي ايضا واما الدلائل بدلالة نص فيه شبهة فليس قطعي
ايضا كما في النص الوارد في رجم ما عوز فانه ظني لكونه خبر واحد فكذا دلالاته
والجواب عن قولهم والعقوبات تندري بالشبهات ان مثل الشبهة المتمكنة في الدلائل
موجودة ايضا في البينة لاحتمال كذب الشاهد وغلطه ونسيانه ولكن لقائل
ان يقول ان الشهادة حجة للاظهار عند القاضي لا لا بحاج الحد ابتداء لان وجوب
الحد ثابت بآية السرفة والزنا والقذف ولكن ما ظهر عند القاضي الا بالشهادة
بخلاف خبر الواحد فان الكلام ههنا في ثبوت الحدود به اقتداء في حق من
لم تثبت الحد في حقه بالكذب والخبر التواتر والمشهور لا في اظهار هاهنا عند القاضي
فظهر الفرق بين خبر الواحد والشهادة من هذا الوجه قلت هذا متفق على
محد الشرب لانه لم يثبت قطعي من الآية والتواتر والمشهور من التحديث بل يثبت
ابتداء عند القاضي بالشهادة وهذا يكفي في عدم الفرق بينهما (قوله ونحوهما)
كالضام في التكاثر وفي ملك اليمين بان تزويج امرأة فاحبره عدل واحد انها
اخته من الرضاع والحرية في ملك اليمين بان اخبر عدل بانها حرة الابوي فان
هذه الاخبار من قبيل ما فيه الزام محض ولا يقبل فيه خبر واحد وان كان عدلا

بل بشرط فيه العدد والعدالة واعلم ان في ثبوت الرضاغ بخبر الواحد خلاف مالك
وفر قاعند اصحابنا بين الرضاغ الطارىء والرضاغ المقارن للعقد وقد ذكرناه
في شرحنا على المشتق فارجع عليه (قوله بهلال الفطر) لانهم يتفقون بالفطر
فيكون حقاً لهم والشهادة تلزمهم الكف عن الصوم فيكون بمافيه الزام محض
فشرط العدد بخلاف هلال رمضان فانه محض حق الله تعالى فثبت بخبر الواحد
(قوله لان العمل بالاصل ممكن) وذلك لان الاصل في الماء الطهارة فيمكن العمل به
فلم تكن الضرورة لخبر الفاسق لازمة الا ان خبره لم يهدر بالكلية بل قبل ولعدم
اهذار فسقه قلنا يجب ضم الخبرى ترجيحاً لطرف قول الفاسق على الاصل
حتى ان الفاسق لو اخبر بنجاسة الماء وكان في تحريمه كذلك يترك الاصل ويعمل
بخبر الفاسق ولو كان في تحريمه طهارته علمنا بالاصل (قوله كمن الوكيل آه)
فان فيه الزام الكف عن التصرف فيما وكل واذن فيه وباعتبار كونه نصر فاف
في خاص حقه ليس فيه الزام (قوله عملاً بالشهين) فان كونها بمافيه الزام
يقضي اشتراط العدد والعدالة معاً كونها بالام لا الزام فيه يقضي عدم اشتراطهما
معاً فاشتراطنا احدهما دون الآخر عملاً بالدليلين (قوله في نفس الخبر) لا بدوا
من بيان تحديده على ما اشعره قوله في نفس الخبر ثم يسان ثوبه الى انواع
واعلم انهم اختلفوا في تحديده قبل لا يجد لتعديده على ما قالوا في تحديد العلم وقيل
لانه ضرورى واخضاره صاحب المفتاح واستدلوا على ضروريته بوجهين
احدهما ان كل احد يعلم انه وجود وهذا خبر خاص واذا كان الخبر المفيد ضرورياً
فالخبر المطلق كذلك ضرورى لانه جزء من المفيد وجزء الضرورى ضرورى
فان قبل الاستدلال على كونه ضرورياً ينافى كونه ضرورياً لان الضرورى
لا يقبل الاستدلال فلنا كون العلم ضرورياً كيفية لحصوله وانه يقبل الاستدلال
والذى لا يقبل الاستدلال هو نفس الحصول الذى هو موضوع الضرورة فانه
يمتنع ان يكون حاصله بالضرورة وبلا استدلال انتافيهما حاصله انه يجوز ان يكون
الشيء ضرورياً وطريق العلم بضروريته كسبية وثابتهما التفرقة بين الخبر
والانشاء بالضرورة من غير حاجة الى الاستدلال وهذه التفرقة لا تكون الا بعد
معرفة ما فيكون تصورها بما بينهما لان السابق على البديهي بديهي البينة
واجب عن الاول بانه لا يلزم من حصول امر تصوره اذ قد يحصل الشيء
ولا يتصور ذلك الشيء وقد يتصور الشيء قبل حصوله ثم يحصل فتغيراً واذا تغيراً
فتقول المعلوم ضرورة في ذلك الخبر الخاص هو نسبة الوجود الى ذاته اثباتاً

فان ضروريتهما غير لازمة لان العمل
بالاصل ممكن (وما فيه الزام من وجه)
دون وجه كمن الوكيل وبجر المأذون
وفسخ الشراكة والمضاربة ووجوب
الشرايع على المسلم الذى لم يهاجر
(بشرط فيه) بعد وجود سائر الشرائط
(اما العدد والعدالة عنده) اى عند
ابن حنيفة رحمه الله (ان كان الخبر
قضوياً والاولا) اى وان لم يكن الخبر
قضوياً بل وكلاً او رسولاً (فلا)
يشترط العدد والعدالة بل يقبل
خبر الواحد غير العدل وذلك لان الوكيل
والرسول يقومان مقام الوكيل والمرسل
فينقل صارت لهما اليها فلا يشترط
شرائط الاخبار من العدالة ونحوها
في الوكيل والرسول بخلاف الفضول
واما اكتفى باحد الامر عملاً بالشهين
(وقالاهو) اى القسم الثالث الذى
فيه الزام من وجه دون وجه (كالثاني)
من الاقسام الثلاثة وهو ما لا زام فيه
اصلاً لان الثالث ايضا من باب المعاملات
والضرورة مشتركة قلنا فيه الغناء
شبه الالزام البحث (السابع في نفس الخبر)

وهو غير تصور النسبة التي هي ماهية الخبر في الحقيقة فلا يلزم ان تكون ماهية
الخبر ضرورية حاصلة ان الضرورى هو حصول الخبر دون تصور والنزاع
في تصور دون حصوله وعن الثاني بان التميز بالضرورة هو حصول النسبة
الخبرية والانشائية لا تصورها ويلزمه كون الحصول ضروريا لا التصور والنزاع
فيه والاكثر على انه بحدوث اختلاف في التعديد اقول عرقه الجمهور بانه هو الكلام
المتمثل للصدق والكذب وارادوا بالكلام المركب اتمام التناول للخبر والانشاء
وايحتمل للصدق والكذب ان ذلك الكلام اذا لم يلاحظ معه خصوصية
التكلم ولا خصوصية الخبر بل نظر الى محصل مفهومة وهو ان المحكوم عليه هو
المحكوم به اولى اياه كان صالحا لا تصاف بكل منهما بدلا عن الآخر على
السواء فيتناول خبر الله وخبر الرسول وغيرهما لا يحتمل الكذب قطعا وخبر
الكاذب مما لا يحتمل الصدق اصلا واورد عليه بان الصدق هو الخبر المطابق
لواقع والكذب هو الخبر غير المطابق للواقع فعريف الخبر بهما دور وقع بان
الصدق والكذب يديهيان فلا يعرفان حتى يلزم الدور في تعريف الخبر بهما ولو سلم
انهما كسيتان لكن الصدق عبارة عما تطابق تسبته النفسية لتسبته الخارجية
فلا دور لعدم اخذ الخبر في تعريف الصدق والكذب وقد يدفع ايضا بان المأخوذ
في تعريف الخبر هو الصدق والكذب اللذان هما صفتان للخبر اعني مطابقته
لواقع وعدم مطابقته وما اخذ في تعريفه الخبر هو الصدق والكذب الذي هو
صفة التكلم فلا دور ايضا وفي هو الكلام المتمثل للصدق والكذب ولا ينبغي
عليك ان هذا القائل ما زاد على تعريف الجمهور الا توسيع دائرة الدور لان
التصديق هو الاخبار عن كون التكلم صادقا والكذب عكسه فيتوقف
معرفة على الصادق والصادق على الصدق والصدق على الخبر وفيه الدور
يتوقف الشيء على نفسه ثلاث مراتب والجواب الجواب وعرفه ابو الحسين
واتبعه بانه هو الكلام المفيد بنفسه اضافة امر الى امر اضافة لوصفها وارادوا
بالكلام هو المنتظم من الحروف المجموعة المتميزة على ما هي جواربه واخر جوابا عن
الكلام تعريف الحرف الواحد وما انتظم من الحروف المتخيلة او المكتوبة
وما انتظم من المجموعة التي لا تتميز وقالوا هذا هو الكلام الذي سمي به الشخص
متكلما في اللغة واورد عليهم بحقوق بانه كلام ولا يتناول تعريف المذكور
للكلام واجابوا عنه بانه مركب من الحروف المجموعة المتميزة تقديرا وليس
الاسم بام ايضا واجابوا عنه بالترام انها ليست بكلام واخر جوابا عن تعريف الخبر

بقيد المقيد اضافة امر الى امر الالفاظ المفردة وبقيد الثني والاثبات المركبات
 الناقصة كالاضافية والتوصيفية والمركبات التامة الانشائية بالقياس الى
 معانيها الحقيقية وبقيد بنفسه المركبات الانشائية من حيث افادتها للوازن
 الخبرية كإفادة قم مثلا معنى اطلب منك القيام واورد عليهم بلزوم كون نحو
 الغلام الذي زيد اوليس زيد خبرا لانه كلام منتظم من الحروف المسموعة المتممة
 ومقيد بنفسه اضافة امر الى امر اثباتا او نفيا لانهما تقيدان اضافة غلام الى زيد
 اثباتا في الاول ونفيا في الثاني مع انهما ليسا بخبر بل وصف لعدم احتمالهما
 الصدق والكذب وهو من لوازم الخبر شامل لجميع افرادة واجب بان المراد
 بالاثبات والثني في التعريف هو الحكم بوقوع النسبة او لا وقوعها اعني ايقاعها
 او انتزاعها وليس في شيء من المثالب ايقاع ولا انتزاع صادر عن التكلم بل فيهما
 اشارة الى حكم معقول وعرفه عبد القاهر بانه القول المقضي نصريحه نسبة معلوم
 الى معلوم بالثني واثبات وهو قريب لتعريف ابني الحسين لان المراد بالمقضي هو
 المقيد وتصريحه بنفسه وبالنسبة الاضافة وبالمعلوم الامر مضموما اليه
 صفة المعلومية واورد عليه بانه يقتضي ان لا يكون قولنا ما لا يعلم بوجه
 من الوجوه لا يثبت ولا يثبت خبرا لامتناع ان يقال ما لم يعلم بوجه من الوجوه
 معلوم فخرج بقوله معلوم الى معلوم مع انه خبر واجب عنه بان ما لم يعلم بوجه
 من الوجوه اعني المجهول المطلق له ذات وصفة فذلك الصفة اعني مفهوم
 اللامعومية معلومة لنا بلا اشتباه كما ان مفهوم المعلوم كذلك وتلك الذات المتصفة
 باللامعومية اذا توجه العقل اليها بهذه الصفة كما في قولك ما لا يعلم بوجه من
 الوجوه صارت معلومة بهذا الاعتبار وصالحة لان يحكم عليها بانها متصفة
 بامتناع الحكم من حيث انصافها بهذه الصفة فمعلوميتها باعتبار التوجه اليها
 بهذه الصفة كافية في اندراجها تحت المعلوم ودخول ذلك القول في حد الخبر
 ومصححة المحكم عليها بانها لا يثبت ولا يثبت اي لا يحكم عليها اصلا سوى هذا الحكم
 (قوله وهو انواع اربعة) شروع في تقسيمه وله تقسيمات باعتبارات مختلفة
 فباعتبار قائله بنفسه الى متواتر ومشهور وواحاد على ما تقدم وباعتبار حكمه الذي
 اشتمل عليه ينقسم الى صادق وكاذب والمراد بالحكم ههنا هو الذي يفعله الخبر
 في خبره اعني ايقاع النسبة او انتزاعها لانه الموصوف بالا احتمال بالصدق او الكذب
 على ما صرح به السيد الشريف في اول شرح المفاتيح لا الحكم بمعنى وقوع النسبة
 او لا وقوعها على ما زعمه التفازاني ثم لا واسطة بينهما عند الجمهور لان الحكم

(وهو) انواع (اربعة) الاول (ما علم
 صدقه كخبر الرسل عليهم السلام) فان
 الدليل القاطع دل على عصمتهم من
 الكذب وحكمه الاعتقاد بصدقه
 والامتناع به قال الله تعالى وما آتاكم
 الرسول فخذوه الآية (و) الثاني
 (ما علم كذبه كدعوى فرعون الربوبية)
 وحكمه اعتقاد البطلان والاستغفال برده
 باللسان

بالمعنى المذكور ان وافق الحاريج فهو صدق والافكاذيب وقال الجاحظ
 ينقسم الى صادق وكاذب والى ثالث ليس اياهما لان الخبر امان ان يكون مطابقة
 للواقع اولا فان كان مطابقا فاما ان يكون معه اعتقاد المطابقة اولا والثاني اما
 ان يكون معه اعتقادا للمطابقة اولا وان لم يكن مطابقا فاما ان يكون معه
 اعتقادا للمطابقة اولا والثاني اما ان يكون معه اعتقاد المطابقة اولا فصارت
 اقسام الاول منها وهو المطابق للواقع والاعتقاد صدق والرابع وهو غير المطابق
 له مع اعتقاد عدم المطابقة كذب والاربع الباقية واسطة بينهما والامثلة ظاهرة
 واجمع بقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة ووجهه ان التي عليه السلام
 لما اخبر عن نبوة محمد صلى الله عليه وآله خبره ذلك بطريق منع الخلو في الافتراء واخبار
 من به جنة والافتراء هو الكذب والاخبار خالة الجنون ليس بكذب لانهم اوقعوه
 قسما له ولا صدق فيه لانهم لم يعتقدوا صدقه واجب عنه بان الاعتبار لاعتقاد
 المخبر لا لاعتقاد السامع وبان المعنى افترى ام لم يفتر فيكون مجنون لان المجنون
 لا افتراء له قصد او لم يقصد المجنون حاصله ان التردد بين الكذب وغير الخبر لان
 مؤمنه افترى ام لم يفتر بل هو مجنون فكان معناه اخباره اما كذب او ليس
 بخبر لجنونه وقبل ان الخبر منحصر في الصدق والكذب لكن لاعلى الوجه الذي
 اعتبر الجمهور ونفريه ان الخبر امان ان يكون مطابقة او معتقدا للمخبر اولا فان طابق
 واعتقد كان صدقا وان لم يكن كذلك سواء كان اتفاقا بانتهاء المطابقة او الاعتقاد
 او كلاهما كان كاذبا والصدق بهذا التفسير عين الصدق على تفسير الجاحظ
 واما الكذب بهذا التفسير فهو انهم من الكذب بتفسير الجاحظ واعتدوا بقوله
 تعالى انما يشاء الكاذبون فالحق يشهد انك رسول الله والله يعلم انك رسول الله
 يشهد ان المنافقين الكاذبون حيث كذب الله تعالى المنافقين في اخبارهم عن
 رسالته محمد عليه السلام وان طابق الواقع حيث لم يكن يعتقد لهم فدل على
 اعتبار اعتقاد المطابقة واجب بان التقدم على سبقتهم تعالى اياهم بقوله ان
 المنافقين لكاذبون خبران احدهما قوله تشهد والآخر قوله انك رسول الله
 والكذب منوجه الى الاول لان شهداءهم وان طابق الواقع لكنهم لم يعتقدوا
 المطابقة فكانت خبرا كذبا ونفريه بتفسير الجاحظ لان مذهبه ان صدق
 الخبر انما يكون بمطابقة الواقع وان يكون معتقدا للمخبر واذا اتفق احدهما او كلاهما
 كان كذبا وباعتبار علمنا بالصدق والكذب ينقسم الى انواع اربعة لان الخبر
 اما معلوم صدقه كخبر الله وخبر الرسول فانه من حيث الاضافة الى الصادق

صادق قطعاً واللاطل دلالة المجزة على صدقهم لكن اللازم باطل فاللزام
 مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم فلان دلالة المجزة قطعية وتختلف
 المدلول عن الدلالات القطعية بمنع لكن المراد بالقطعية هي المنع من القطعية
 العقلية التي بمنع التخلف عنها عقلاً على ما ذهب اليه الاشاعرة فانهم قالوا ان دلالة
 المجزة عقلية بمنع التخلف عنها عقلاً وان لم نعلم وجه دلالتها بعينها اولها هذا قالوا ان
 خلق المجزة على يد الكاذب غير مقدور في نفسه لله تعالى لكونه بمنعاً ومن
 القطعية العادية التي بمنع التخلف عنها عادة على ما ذهب اصكراً المتأريدية
 وكذا خبر المتواتر معلوم صدقه بالاضافة الى خبره ثم صدق هذا النوع من الخبر
 اما ضروري او نظري والضروري اما ضروري بنفس الخبر بان افاد بنفسه العلم
 الضروري بمضمونه وهو المتواتر واما ضروري بغيره بان استفيد العلم الضروري
 بمضمونه من غير الخبر اى يكونه موافقاً للضروري بان يكون متعلقه معلوماً
 لكل واحد من غير كسب وتكرر نحو الواحد نصف الاثنين والنظري مثل خبر
 الله وخبر الرسول وخبر اهل الاجماع فان كل واحد منها علم صدقه قطعاً بالنظر
 والاستدلال والخبر الموافق للنظر الصحيح في القطعيات نظري ايضا نحو العالم حادث
 وحكم هذا القسم ان يعتقد بصدقه ويمثل بامره واما معلوم كذبه كدعوى
 فرعون الربوبية وحكمه اعتقاد بطلانه والاشتغال برده واما بمحتمل للصدق
 والكذب بلان جحان كخبر الفاسق وحكمه التوقف فيه حتى يبين لقوله تعالى ان
 جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الآية واما راجع صدقه كخبر العدل المستجمع للشرائط
 المذكورة الرواية والايضى عليك ان هذا التقسيم لا ينافي كون الخبر في نفسه مع
 قطع النظر عما اضيف اليه محتملاً للصدق والكذب (قوله فانه بمحتمل للصدق باعتبار
 دينه وعقله وبمحتمل الكذب) يعني اضافته الى الفاسق لا يخرج الخبر عن وضعه
 الاصلى اعني احتمال الصدق والكذب كما اخرجته اضافته عن وضعه الاصلى
 في الاقسام الثلاثة الباقية (قوله لانه مدلوله الاصلى) واعلم ان الجملة الخبرية كزيد
 قائم وليس بقائم مثلاً مستعملة على حكم ايجابي او سلبي مفعول للمخبر في خبره هذا
 ويعبر عن هذا الحكم بالنسبة التامة الذهنية اعني الابقاع والانتزاع وهذه النسبة
 الذهنية ان تطابقت النسبة التي بين زيد والقيام في الخارج في الكيفية بان تكونا
 ثبوتيتين معا او سلبيتين معا كان الخبر صادقاً وان لم تطابقها بان كانت الذهنية
 ثبوتية والنسبة الخارجية سلبية او بالعكس كان الخبر كاذباً وتحقيقه ان الجملة
 الخبرية تدل على نسبة تامة ذهنية مشهورة بحصول نسبة اخرى في الواقع موافقة

(و) الثالث (ما يحتملها) اى الصدق
 والكذب (بلان جحان) لاحدهما على
 الآخر لا تنفاه المرجح (كخبر الفاسق)
 فانه يحتمل الصدق باعتبار دينه وعقله
 ويحتمل الكذب باعتبار تعاطيه محظور
 دينه او نقول يحتمل الصدق لانه مدلوله
 الاصلى ويحتمل الكذب احتمالاً يساويه
 لانه وان كان احتمالاً عقلياً لكنه يقوى
 بفسق المخبر (وحكمه التوقف فيه)
 لاستواء جانبيه كيف وقال الله تعالى
 ان جاءكم فاسق بنبأ الآية

(و) الرابع (ما يترجح صدقه) على كذبه (كخبر العدل المستجمع للشرائط) المذكورة في الرواية فلنرجب صدقه راجح
أظهر غلبة عقله وذنبه على هواه ﴿ ٢٣٧ ﴾ وشهوته بما شاعه عما يوجب الفسق وحكمة العمل به لأرض اعتقاد

للأولى في الكيفية وهذه النسبة الأخرى المشعر بمدلوله الخبر أيضا لكنهما يتوسط
الأولى والمقصود بالافادة في الكلام هي النسبة الأخرى فان كانت هذه النسبة
الأخرى حاصلة كان الخبر صادقا والا كان كاذبا ومن ثم قيل ان صدق الخبر هو
شروط مدلوله معه وكذبه يخلف مدلوله عنه فان قيل فهل يجوز تخلف مدلول
الكلام عنه قلنا نعم ولا استحالة فيه لان دلالة الجملة الخبرية على النسبة الذهبية
وضعية لاعقلية ودلالة النسبة الذهبية على حصول النسبة الأخرى بطريق
الاشعار بلا استلزام عقلي ومن المعلوم ان تخلف الجملة الخبرية عن مدلولها
بلا واسطة جائز لكون دلالتها عليها وضعية لاعقلية فجواز تخلف مدلولها
بالواسطة عنها أولى وهذا معنى ما قاله الشارح ان مدلوله الأصلي هو الصدق واما
الكذب احتمال عقلي لكنه يساوي مدلوله الأصلي في الاحتمال لفسق الخبر (قوله
السماع) واعلم ان وجوه الاخذ للحديث ونحوه عن الشيوخ مما يمة الأول
وهو اعلاها عند المحدثين السماع من لفظ الشيخ بان قرأ الشيخ الحديث عليك
اكثر من كتابه او من حفظه باملاء او غير املاء وسكت عنه فيقول في حالة الاداء
لما سكت عنه حدث فلان او اخبرنا او ابنا وسمعت فلانا يقول كذا والثاني القراءة
على الشيخ وبسمها اكثر المحدثين العرض لان القارئ يعرض على الشيخ ذلك
المقروء وسواء قرأت بنفسك على الشيخ من حفظك لئلا يترك كتابك او سمعت بقراءة
غيرك على الشيخ وضع ابوعاصم هذا الوجه وليس بمعدية لان خلاف الاجماع على
جوازها واختلفوا في ان هذا الوجه هل يساوي الأول او هو دونه او فوقه على
ثلاثة اقوال فذهب مالك واصحابه ومعظم اهل الخبر والخوفاة الى التسوية بينهما
وحكي عن الشافعي ايضا وذهب ابو حنيفة واصحابه واكثر الفقهاء الى ترجيح الثاني
اي القراءة على الشيخ على قراءة الشيخ على التلميذ لان رعاية الطالب اشد حادة
وطبيعة ولان فيه المحافظة من الطرفين بخلاف القسم الأول لان المحافظة فيه
من طرف الشيخ فقط وذهب اكثر اهل الشرح الى ترجيح الأول على الثاني قيل
وهو الصحيح مستدل بان ذلك طريق الرسول عليه السلام وجاب عنه رحمه الله
بان ذلك كل احق منه عليه السلام لكونه مأمونا من السهو بخلاف غيره والكلام
فيه (قوله فتقول أهو كما قرأته فيقول نعم) اشارة الى ان هذا الوجه من العزيمة
يفتقر الى العرض على ما عرفت لكن هذا القول من التأكيد ليس بلامر على الصحيح
عند جمهور الفقهاء والمحدثين وانما شرطه بعض الظاهرية وبه عمل جماعة
من اهل المشرق والصحيح انه ليس بشرط بل اذا قرأ على الشيخ وسكت الشيخ على

رسالتك هذه فاروه عن بهذا الاسناد وكل منهما كالخطاب مشافهة شرعا وحرفا اما الأول فلان النبي عليه السلام
مأمور ببلوغ الرسالة الى الناس كافة ولا يتصور الا باحدهما واما الثاني فلان الخلفاء والتولك

قلدوا القضاء والامارة بهما كما قلدا بالمشافهة وغدوا مخالفاً لهما مخالفاً للامر (ورخصته) أي رخصته السماع بان لا يكون فيه سماع (الاجازة) وهي ان يقول المحدث لغيره اجزئت لك ان تروى عنى

﴿ ٢٣٨ ﴾

هذا الكتاب الذي حدثني به فلان وبين اسناده او يقول اجزئت لك ان تروى عنى جميع ما صح عندك مسموطاني (والمناولة) وهي ان يعطى الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستفيد ويقول هذا كتابي وسماعي عن شيخى فلان فقد اجزئت لك ان تروى عنى هذا والمناولة لتأكيد الاجازة لان مجرد ما غير معتبر بخلاف مجرد الاجازة وانما احدثها بعض المحدثين تأكيدا للاجازة (والمجازلة ان علمه) أي ما في الكتاب (صح) (الاجازة) (والافلا) نصح (قيل فيه) أي في عدم صحة الاجازة فيما اذا لم يعلم المجازله ما في الكتاب (خلاف لابي يوسف كاله) خلاف (في الكتاب الحكمي) حيث لم يشترط للشاهد معرفة ما فيه وانما قلت قيل لما قال شمس الأئمة والاصح عندي ان هذه الاجازة لانصح بالاتفاق لان ابا يوسف انما استحسن هناك لاجل الضرورة فان الصكب مشتملة على الاسرار عادة ولا يريد الكاتب ولا المكتوب اليه ان يقف عليها غيرهما فذا لا يوجد في كتب الاخبار لان السنة اصل الدين ومبناها على الشهرة فلا وجه للحكم بصحة الامانة قبل العلم (و) الطرف الثاني (طرف الضبط وعن يمينه الحفظ) أي حفظ المسموع من وقت السماع والفهم (الى)

ذلك ولم ينكر له مع اصغاه وفهمه ولم يقر بقوله نعم وما اشبه ذلك فالأخذ صحيح عند الجمهور على ما صرح به العراقي وغيره والثالث من اقسام الأخذ الاجازة وهي دون الاولين بالاتفاق وهي تسعة اقسام على ماسنينه والرابع المناولة وهي على نوعين على ماساني والخامس المكتوبة والسادس اعلام الشيخ للطالب ان هذا الحديث او الكتاب سماعه من فلان من غير ان يأذن له في روايته عنه والسادس الوصية بالكتب والثامن الوجادة بكسر الواو على ما فصل في محله (قوله وبذكر اسناده) أي يذكر المحدث اسناده للرسول (قوله الاجازة) وهي تسعة أنواع الاول اجازة معين لمعين كالكتاب الفلاني او ما شملت عليه فهرستي الثاني ان يعين الشخص المجازله دون الكتاب المجاز كاجزئت لك جميع مسموطاني الثالث ان يعين المجازله كاجزئت للمسلمين ولكل احد اولين ادرك زمانى الرابع الاجازة للمجهول او بالمجهول فالاول كاجزئت لجماعة من الناس بالمشيئة السادس الاجازة للمعدوم السابع لمن ليس باهل حين الاجازة للاداء والاخذ عنه الثامن اجازة ما سيجمله المجبر من لا يسعه قبل ذلك ولم يجمله لبرويه المجازله بعد ان يجمله المجبر التاسع اجازة المجاز كاجزئت لك مجازاتي وتفصيل كل قسم في كتب اصول الحديث فالشارح رحمه الله ذكر القسمين الاولين وترك الباقي روماً للاختصار (قوله والمناولة لتأكيد الاجازة لان مجرد ما) يعنى المناولة على نوعين الاول المناولة المقرونة بالاجازة تأكيداً لها وهذا النوع صور على ما في محله والثاني هي المناولة المجردة عن الاجازة بان يناوله الكتاب ويقول هذا من حديثي او من سماعاتي ولا يقول له اروه عنى ولا اجزئت لك روايته ونحو ذلك وقد اختلفوا فيها فحكى الخطيب عن فرقة منهم صححوها واجازوا الرواية بما ورد لها طائفة وقالوا انها اجازة مختلفة لا تجوز الرواية بها قال النووي لا تجوز الرواية بها على الصحيح الذي قاله الفقهاء واصحاب الاصول (قوله والمجازلة ان علمه) قال ابن الصلاح انما تسحسن الاجازة اذا كان المجبر عالماً بما يجبر والمجازله من اهل العلم لانها توسع وترخص بتأهل اهل العلم لمسبب حاجتهم اليها قال وبالغ بعضهم في ذلك فجعله شرطاً لصحة الاجازة وحكى ذلك عن مالك قال عبد البر وهو الصحيح ولهذا قال رحمه الله ان علمه صح والافلا و اشار لضعف القول بخلافه بقيل ثم نقل الاتفاق عن شمس الأئمة على القول الاول (قوله ان كان في يده) قيد للسجل على ما يدل عليه ما ذكره في الشرح من الوجهين لكن قوله والاى وان لم يكن في يده فلا يقبل في السجل بل يقبل في الحديث يقتضى كونه قيداً لكل من الحديث والسجل وقد

وقت (الاداء) وهو مذاهب ابى حنيفة رحمه الله في الاخبار والشهادة ولهذا قلت روايته ﴿ يجب ﴾ (ورخصته الكتابة فان نظر) في الكتاب (وتذكر) الحياثة (فحجة) سواء خطه هو اورجل

معروف او مجهول وهذا القسم من الكتاب الآن عزيزة وان كان في اول الزمان رخصة (والا) اى وان لم يكن متذكرا
(فلا) يكون محجة عند ٢٣٩ اى حنيفة اصلا فلا يعمل به راوى الحديث ولا قاض يحد في خبر يظنه

سجلا مخطوطا بخطه ولا شاهد يرى خطه في الصك لان الخط يشبه الخط فلا يستفاد العلم بصورة الخط من غير تذكر قال (ابو يوسف) الكتاب (يقبل في الحديث والسجل ان كان في يده) الامن من التزوير سواء كان بخطه او بخط رجل معروف اما في الحديث فلان التبديل فيه غير متعارف فلو شرطنا التذكر لصحة الرواية ادى الى تعطيل الاحاديث واما في السجل فلان القاضي لكثرة اشتغاله يعجز عن ان يحفظ كل حادثة فلما كان في يده امن من التزوير فيقبل (والا) اى وان لم يكن في يده (فلا يقبل في السجل) ولا يحل العمل به لان التزوير فيه غالب (ولا في صك في يد الخصم) اقلية التزوير فيه ايضا حتى اذا كان في يد الشاهد يقبل (بل) يقبل (في الحديث اذا عرف) اى اذا كان خطا معروفا ما مؤمنا من التبديل والغلط في غالب الغادة لانه من امور الدين ولا يعود بتغييره نفع الى من يغيره (ومحمد) وافق ابا يوسف فيما ذكره لكنه (قبله في صك معلوم) اى يجوز العمل به وان لم يكن في يده اذا علم ان المكتوب خطه على وجه لم يبق فيه شبهة استحسناتا توسعة الامر على الناس (و) الطرف الثالث (طرف الاداء وعزيمته الثقل) اى نقل السمعوع (باللفظ) من غير تغيير فيه (ورخصته الثقل بالمعنى) وهو ان يؤدى بعبارته

يجاب عنه يمنع الاقتضاء وجعله قيد للسجل ويعرف قبول الحديث اذا كان في يده بطريق الاولى (قوله الى غير فقيه) اى ينقل اليه (قوله اداء كما سمع) اى اداء المعنى كما سمع لفظه وفهمه منه نظيره ان الشاهد والمترجم اذا ادى المعنى من غير زيادة ولا نقصان يقال انه ادى كما سمع وان كان الاداء بلفظ آخر (قوله كقوله عليه السلام الخراج بالضمان) ومنه قالوا ان منافع المقصود من العبد والحوارى والحليوان والدور لا تضمن بل هي للغاصب بسبب وجوب الضمان عليه لو هلك العين المقصود به عنده يعنى ان قبض الغاصب العين المقصود به قبض ضمان فيملك خراجه اى غلته ومنافعه وكذا قالوا لو اشترى عبدا مثلام اطلع على عيه بعد زمان ورده بعينه على بائعه فباعه للمشتري لانه لو هلك عنده يلزمه ضمان قيمته فيملك منافعه بسبب وجوب الضمان عليه (قوله لا ضرر ولا ضرار) اى لا يضر الرجل اخاه ابتداء ولا جزاء لان الضرر بمعنى الضرر وهو يكون من واخذ والضرار من اثنين بمعنى المضارة وهو تضرر من ضرك كذا في المغرب (قوله بهذا النظم) الباء داخله على المقصور وقوله خصصت بها على صيغة المحوول والباء في هذا داخله على المقصور ايضا (قوله وكل) بالتثنية اى كل احد مكلف بما في وسعه كانه جواب عما يقال لما كان المعنى هو المقصود من السنة دون اللفظ ولا يمكن درك معاني جوامع الكلم ينبغي ان لا يجب نقله فقال انه ان لم يقدر على درك المعنى فهو قادر على تبليغ اللفظ فكلف بما في وسعه كذا في الكشف (قوله فصل في بيان حكم فعله عليه السلام) اى في بيان الاقتداء بفعله عليه السلام اعلم ان الافعال على ضربين مالم يس له صفة زائدة على وجوده كبعض افعال التام والساهى حتى لا يوصف بحسن ولا قبح لعدم صفة زائدة على ذاته بحسن هذا الفعل او قبح فليس من هذا الباب لعدم صلاحية الاقتداء ولهذا احتراز عنه رحمه الله بذكر القصدى وما له صفة زائدة على وجوده كسائر افعال المكلفين وانما تنقسم الى حسن وقبح والحسن منها ينقسم الى واجب وفرض وجباح ومستحب والقبح منها الى محذور ومكروه وهذه الاقسام سوى القسم الاخير اى القبح يصح وقوعها من جميع المكلفين من الانبياء وغيرهم واما القسم الاخير فالانبياء عليهم السلام معصومون من الكبرائر عند عامة المسلمين ومن الصغار عندنا خلافا لبعض الاشعية ولم يعصموا من الزلات وهى ليست من هذا الباب لان عقد هذا الباب ابيان حكم الاقتداء في افعاله والزلة لا تصلح للاقتداء اذا تخلو عن بيان مقرون بها امان جهة الافعال كقوله تعالى اخبارا عن موسى

معنى ما فهمه عند سماعه وتمعه بعض ائمة الحديث لقوله عليه السلام نضرا لله امرأ سمع منا مقالة فوعاها وادها
كما سمعها فرب حامل فقه الى غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه ولا به

عليه السلام مخصوص بجوامع الكلم في النقل بعبارة اخرى لا يؤمن بلز يادة والتفصيان الجواب عن الاول بان الامة
كما سمع ليس مقصورا على نقل اللفظ بل النقل بالمعنى من غير تغيير اداء (٢٤٠) كما سمع ولو سلم فلا دلالة
في الحديث على عدم الجواز غاية انه

دعاء للناسق باللفظ لكونه افضل
ولا نزاع في الافضلية وعن الثاني
بان الكلام في غير جوامع الكلم
ونظائرهما فان الحديث في النقل بالمعنى
انواع (ففيما فوق الظاهر) اي النص
والفسر والمحكم (بجوز) النقل بالمعنى
(العالم باللفظ) فانه لمسلم يشبه معناها
لا يمكن فيها الزيادة والتقصان اذا
تغلبت بصرية اخرى (وفيه) اي
في الظاهر ككلام يحمل الخصوص
وجبهة تحمل المجاز يجوز النقل بالمعنى
(الفقيه) المجتهد لانه يقف على المراد
منه فيقع الامن من الخلل (لا في جوامع
الكلم) وهي ما كان لفظه وجيزا تحته
معاني جمه كقوله عليه السلام الخراج
بالضمان وقوله عليه السلام لا ضرر
ولا ضرار في الاسلام وقد جوز بعض
مشايخنا نقلها بالمعنى ان كانت ظاهرة
المعنى اذا كان الراوي جامعاً
لغة والفقيه قال شمس الاثنية والاصح
عندي انه لا يجوز لانه عليه السلام كان
مخصوصاً بهذا النظم على ما روى انه
قال اوتيت بجوامع الكلم اي خصصت
بها فلا يقدر احد بعده على ما كان
مخصوصاً به وكل مكلف بما في وسعه
(ولا في اقسام الخفاء) اما في الخفي
والمشكل فلان المراد منها لا يعرف الا
بتأويل وتأويل الراوي ليس بمجته على

غيره كالقياس واما في المجمل والمتشابه فلعدم الوقوف على معناها والنقل بعد الوقوف (مطلقاً)
اي سواء كان الناقل مجتهداً او لا (فصل في) بيان حكم (فعلة عليه السلام القصدي) فيده لان ما وقع لاعتني قصده
كما يحصل في حالة النوم والسهو لا يصلح الاقتداء (سوى الزلة)

الذكور معني لانه لا يلزم من نفي الحرج عنه نفيه عنهم وان لم تعلم صفته فاختلفوا
فيه على خمسة اقوال قيل ان الاتباع واجب وهو مذهب الخبالة وبعض المعتزلة
وابن شريح وابن ابي هريرة من الشافعية وقيل انه نديب وهو مذهب امام
الحرمين وقيل التوقف وهو مذهب الغزالي وجماعة من الشافعية وقيل ان ظهر
قصد العبادة فندب والافحاح وهو مذهب ابن الحاجب وقيل انه مباح في حقه
عليه السلام وهو مذهب مالك واختاره الشارح واستدل عليه بان الادنى متيقن
والزائد محتاج الى الدليل والمفروض عدمه لان الفرض فيما لم تعلم صفته واذا
كان مباحا في حقه عليه السلام يجوز لنا الاتباع لانه بعث ليقتدى باقواله
وافعاله كسائر الانبياء واستدل القائلون بالوجوب بالكتاب والسنة والاجماع
والقياس اما الكتاب فخل قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهيكم
عن الاخذ بهن من اجل مجاز عن الامثال والامر للوجوب ومما اتى به فعله
الذي لم تعلم صفته فكان امثاله واجبا اجب عنه بان معناه وما امركم به دليل
مقابلته اعني قوله وما نهياكم والامر لا يتناول الفعل فلم يتصل بمحل النزاع
ومثل قوله تعالى فاتبعوه امر بالتابعة وهي الاتيان بمثل فعله فكان مثل فعله
واجبا واجب عنه بان المتابعة في الفعل انما هي اذا وقع على الوجه الذي فعله
المتبع وذلك يقتضي العلم بصفة العلم وليس النزاع فيه بل فيما لم تعلم صفته والمراد
بالتابعة المتابعة في القول وهي امثال امره ونهيه او المراد بها المتابعة في القول
والفعل وعلى كل تقدير لم يجب الفعل الذي لم تعلم صفته ومثل قوله تعالى لقد كان
لكم في رسول الله اسوة حسنة على ما تقدم بيانه آنفا واجب عنه بان الناسي
ايضا في الفعل على الوجه الذي فعله عليه السلام وذلك يستلزم العلم بالصفة
والفرض خلافة فلا يصح الاستدلال به فيما لم يعلم صفته وانما يصح فيما لم تعلم صفته
واما السنة فعلى وجهين الاول انه صلى الله عليه وسلم لما خلع نعليه في صلاة
الجنابة فهموا الوجوب فخلعوا نعالهم فدا لهم النبي عليه السلام لم خلعت
نعالكم فقالوا لا لك خلعت فافرحهم على استدلالهم وبين علة اختصاصه بالخلع
حتى حصل الفرق بينه وبينهم فقال اخبرني جبرائيل ان في احديهما قدرا فلولا
ان الفعل الذي لم تعلم صفته واجب لما خلعوا وما فرحهم الرسول عليه السلام على
استدلالهم ولما احتاج الى بيان علة اختصاصه به واجب عنه بان فهم
الوجوب ممنوع وانما خلعوا نعالهم ندبا ولو سلم ذلك لكنه لم يكن من صفته عليه
السلام بل من قوله صلوا كما رأيتموني اصلي فانه لما سبق هذا الكلام فهموا وجوب

وإذا قرن به البيان المتعلق لا يصلح الإقتداء
 (و) سوى (فصل الطبع) كالأكل
 والشرب فإنه مباح بالاتفاق (و) سوى
 (بيان المحمل) فإنه تابع للمبين في أي
 صفة كان المبين فلا يكون من البحث
 (و) سوى (المخصوص به) كوجوب
 الضحى والتباعد وإباحة الزيادة على
 الأربع في التكاح فإن الشرع صفة
 تنبأ في الاختصاص (أن علم صفة)
 أي صفة ذلك الفعل في حقه عليه
 السلام من الوجوب وغيره إذا مقتضى
 به من أفعاله عليه السلام لا يفرق بين
 ومسحب وواجب وفرض وقيل ثلاثة
 لأن الثابت يدل عليه لا يتصور
 في حقه عليه السلام فلا واجب ووجه
 بأنه تقسيم لأفعاله بالنسبة إليها (فأما
 مثله) في العبادات وغيرها (فيها) أي
 في تلك الصفة فإن كان فرضا عليه كان
 فرضا علينا وهذا كذا ما لا يفرق جوع
 الصحابة إلى فعله المعلوم جهته وأما تأييد
 فلقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله
 أسوة حسنة فإن التأسي فعل مثل ما فعل
 على وجهه لأفعاله مطلقا والالتزام
 بالنية وأما ثالثا فلقوله تعالى لكيلا
 يكون على المؤمنين حرج في أزواج
 ادعيائهم ولولا الشريعة لما أدى تزويجه
 عليه السلام إلى عدم الحرج في حق
 المؤمنين (عني يقوم دليل المخصوص)
 يأتي عليه السلام فإذا قام بحمل
 على ما مضى به لأن الأصل به حمل
 عنه بأصناف

المتابعة وقد بان هذا بقضي سبق قوله صلوا لكن التاريخ مجهول ولوسم السبق
 لكنه في الصلاة المطلقة صلاة الجنازة ليست كذلك والثاني أنه عليه السلام أمر
 أصحابه عام الحديبية بالتمتع وهو لم تمتع فلم تمتعوا فقالوا مالك يا رسول الله تأمرنا
 بالتمتع ولم تمتع وذلك يدل على أنهم فهموا من فعله وجوب المتابعة والرسول عليه
 السلام لم ينكر ذلك بل عذرا يخص به فقال لو استقبلت ما استدرت من أمرى
 لما سمعت للهدى أي لولا أن معنى الهدى لاحلت ولكن لا يحل حرام حتى يبلغ
 التهدي محله فدل ذلك على أن فعله يوجب الاتباع والا لا ينكر عليهم ولم يبين العذر
 وأوجب عنه بأنه عليه السلام أمرهم بذلك فلم يفهموا الوجوب من أمره حتى
 اعترضوا عليه بقوله مالك تأمرنا بالتمتع ولم تمتع أنت فدل فهموه من فعله وهو
 بعد من قوله في الدلالة ولوسم أنهم فهموا الوجوب أي وجوب المتابعة لكنهم
 لما فهموه من قوله عليه السلام خذوا عني مناسككم لأن فعله ورد بان الأمر
 بالتمتع كأنما كان ينفذ قوله خذوا عني كان بعد ذلك عام حجة الوداع فكيف
 يصلح دليلا وأما الإجماع فلأن الصحابة لم يختلفوا في وجوب الفسخ إذا اتفق
 الحثان من غير أنزال رجوع عن قول عائشة إذ قالت قطعت أمأ ورسول الله
 فاعتزلوا حتى جئوا على وجوب الفسخ بغير أنزال فلولا بقرعدهم أن فعله عليه
 السلام يوجب الاتباع لم يجمعوا على ذلك وأوجب عنه بان الوجوب أنه استفيد
 من قوله عليه السلام إذا اتفق الحثان فقد وجب الفسخ أنزل الله عز وجل من فعله
 عليه السلام لكن لا من حيث أنه يوجب الاتباع بل من حيث أنه وقع بيانا لقوله
 تعالى وإن كنتم جنبا فاطهروا ولا نزاع في كون مثله موجبا وأما القياس فلأن
 فعله عليه السلام للمنع صفة دار بين كونه للوجوب وبين غيره ففهموا على
 الوجوب احتياط فإسنا على قضاء خمس صلوات تركت منها واحدة ونسيت أن
 كل واحدة منها لما دارت بين أن يكون هي المتروكة وأن لا تكون وجب قضاء الجميع
 للاحتياط وأوجب عنه بالفرق بين الاحتياط بتحقيق في النفس عليه دون
 النفس لأنه إنما يتحقق فيما يتصوره كالصلاة الفاشية أو كان الوجوب هو الأصل
 فينبغي الاحتياط كصوم يوم الإثنين من رمضان إذا غلبت الثلاثين فاحتياط
 في مثل على جنس الوجوب وأما ما احتمل أن يكون واجبا وإن لم يكن كافي النفس
 فالاحتياط لا يوجب الوجوب بل باننا لا نسلم أن الاحتياط محصور فيما ذكرتم
 لم لا يجوز أن يحتاط في إيجاب ما دون أن يكون واجبا وغيره وإن ما ذكرتم من الفرق
 باطل عند المحققين كذا حقه إكل الدين في شرح المختصر واستدل المحققون

بالتدب بالسبر والتقسيم وهو ان ذلك الفعل اما حرام او مكروه او واجب او ندب او مباح ولا سبيل الى الاول والثاني وهو ظاهر ولا الى الثالث لان الوجوب يستلزم التبليغ لقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك ولم يبلغ والالعلم صفته وهو خلاف المفروض ولا الى الخامس لان الكلام في الاقتداء وهو حسن لقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة والاباحة لا توصف بالحسن فتعين الرابع وهو التدب واجب بانا لان لم ان الوجوب يستلزم التبليغ وقوله تعالى بلغ ليس فيه ما يدل على اختصاص الوجوب به سلبا ولكن لان لم يبلغ فان قوله واتبعوه يدل على التبليغ سلمناه لكن دليلكم ينفي التدب ايضا بان يقال لو كان للتدب لاستلزم التبليغ لقوله تعالى بلغ ولم يبلغ والالعلم صفته واستدل الواقفون بان صفة الفعل ههنا مشكلة لان الفرض فيالم تعلم صفته واذا كانت مشكلة امتنع الاقتداء به لان الاقتداء عبارة عن الاتيان بمثل ما فعل الغير على الوجه الذي فعله والفرض ان ذلك الوجه غير معلوم فلا يمكن الاقتداء به والمخالفة غير جائزة **فوجب التوقف** والجواب ان التوقف بوجوب الشك ولا شك في ثبوت الاباحة في حقه عليه السلام فيفتدي به في تلك الجهة حتى يقوم دليل الفصل واستدل القائلون بالتفصيل وهو مذهب ابن الحاجب ان ذلك العمل **مطلوب** يظهر منه عليه السلام انه قصد حال الاتيان به القرينة اولم يظهر فان ظهر دل على رجحان فعله على تركه فيلزم الوقوف عند ارجحان وهو القدر المشترك بين الواجب والتدب وخصوصية الوجوب وهو الذم على الترك زيادة على ذلك القدر المشترك فلا يثبت الابدليل والفرض عدمه واذا كان العمل **مطلوبا** ولم يكن واجبا لما ذكرناه تعين ان يكون مندوبا وان لم يظهر قصدا القرينة لم يكن فعله **راجحا** على الترك فاما ان يكون محظورا وهو نادر في فعله لا يحمل عليه او مباحا لا يخطر فيه فتعين وخصوصية الوجوب والتدب زيادة لم تثبت الابدليل والفرض عدمه (قوله فعل حرام) تركيب توصفي لا اضافي (قوله وان لم يجز عن بيان) فيه ما فيه تأمل (قوله فصل في تقريره) لما جعل تقريره عليه السلام من السنة عقدا لبيان حكمه فصلا مع انه ذكر في بيان الضرورة حكم تقريره عليه السلام انه قد اختلفت عباراتهم في محرم هذا الفصل فخره الشارح المحقق في شرح المختصر على ما ذكره الشارح رحمه الله من ان ما قرره عليه السلام ان كان مما عمل اليه منكرا ولم يمتنع تركه انكاره في الحال لعله عليه السلام بانه علم منه ذلك الانكار فلا حاجة الى انكاره ثانيا ولعله بان انكاره لا ينفع في الحال لا صرار الفاعل

(والا) اي وان لم يعلم صفة الفعل في حقه عليه السلام (فلا باحة) اي حكم ذلك الفعل ان يكون مباحا (له) لان الادنى متيقن والرائد يحتاج الى الدليل والمفروض عدمه (ويجوز لنا اتباعه) لانه بعث ليقندي باقواله وافعاله كسائر الانبياء عليهم السلام قال الله تعالى لا يراهيم عليه السلام اني جاعلك للناس اماما ولا يحمل على الخصوص به عليه السلام لانه نادر (فصل في تقريره) اذا قيل فعل بحضرته عليه السلام اوفى عصره وعلم به وكان قادرا على الانكار ولم ينكره كان تقريره على ذلك الفصل فاراد ان يبين حكمه فقال (ما قرره) عليه السلام (ان كان مما عمل انكاره) اي انه منكرا وتركه انكاره في الحال لعله بانه علم منه ذلك وبانه لا ينفع في الحال (كذهاب كافر الى كنيسة فلا اثر لسكوته) ولا دلالة له على الجواز اتفاقا (والا) اي وان لم يعلم انكاره (دل) سكوته (على الجواز) اي جواز ذلك الفعل من فاعله ومن غيره اذ ثبت ان حكمه على الواحد حكمه على الجماعة فان كان مما سبق نحرمة فهذا نسخ النحرمة وانما دل على الجواز لانه لو لم يجز لم ارتكبه عليه السلام لمحرم وهو تقريره على المحرم وهو محرم عليه (والاستبشارة) اذ دل منه (اي استشار الرسول مع سكوته وعدم انكاره) ادل على الجواز من مجرد سكوته

عليه لا عتقاد حقيقته وقد انكره اولاً ولم ينزجر كذهاب كافر الى كنيسة فلاجلاله
 اسكوته على الجواز اتصافاً وان كان مما لم يعلم انكاره فان كان ذلك الفعل مما سبق
 جوازه ولا بد من ذكر هذا القيد وان تركه الشارح دل سكوته على جواز ذلك الفعل
 من فاعله ومن غيره اذ ثبت انه كان حكمه على الواحد حكمه على الجماعة وان
 كان مما سبق تحريمه دل سكوته على نسخ تحريمه والا احيى وان لم يدل سكوته على
 جواز ذلك في الشق الاول وعلى نسخ تحريمه في الشق الثاني لزم ارتكابه عليه
 السلام لمحرّم وهو تقريره على المحرم وارتكاب المحرم وان كان من الصفات الجائزة
 على النبي عليه السلام عند قوم لكنه خلاف الغالبين من حاله عليه السلام بل
 في غاية التبديد سيما في ما يتعلق بالاحكام ومنه ظهران المراد بالجواز في قوله وانما دل
 على الجواز اعم من الشقين غير مختص بالشق الاول على ما هو الظاهر منه وهذا
 هو المشهور في كتب الاصول وذهب طائفة الى ان تقريره عليه فيما لم يعلم
 انكاره لا يدل على الجواز في الشق الاول ولا على النسخ في الشق الثاني مستدلين
 بان سكوته عليه السلام وعدم انكاره يحتمل ان يكون اعلم بان الفاعل لم يبلغه
 التحريم فليكن الفعل عليه حراماً ورده صاحب الكشف بأنه فاسد لان عدم
 بلوغ التحريم اليه غير مانع من الانكار والاعلام بان ذلك الفعل او القول حرام بل
 الاعلام بالتحريم واجب حتى لا يعود اليه ثانياً ولضعف هذا القول لم تعرض له
 الشارح وحرره الشيخ اكل الدين في مخرج المختصراته اذا علم رسول الله عليه
 السلام فعل مكلف ولم يشكره قادراً عليه فان كان الفعل مما لا يجوز نسخه كضی
 كافر الى كنيسة فلا يدل سكوته وعدم انكاره على جواز ذلك الفعل بالاتفاق
 وان لم يكن كذلك بل يكون الفعل قابلاً للنسخ فان لم يسبق تحريمه دل سكوته على
 جوازه وان سبق تحريمه كان سكوته ناسخاً لتحريمه والالزام ارتكابه عليه السلام
 فعلاً محرمًا وهو ترك انكار ما هو محرم مع قدرته عليه وقوله والالزام ارتكاب
 المحرم دليل للقبولين انتهى ولا يخفى عليك ان ما لا يجوز نسخه يستدل على قسمين
 ايضاً احبني ما سبق جوازه وما سبق تحريمه واما ذكر الشيخ القسم الاول وسكوته
 عليه السلام يدل على الجواز في القسم الاول وان لم يدل في القسم الثاني اللهم
 الا ان يقال ان جوازه ليس مستفاد من سكوته عليه السلام بل من كونه مما
 لا يجوز نسخه فيكون كلام الشيخ مشتملاً على القسمين لكنه مثل القسم الثاني
 بقوله كضی كافر الى كنيسة وترك مثال القسم الاول (قوله فان قيل) الظاهر
 انه معارضة تقريرها ان دليلكم وان دل على ان انتشار الرسول وقع سكوته

فان قيل الرسول عليه السلام لم ينكر
 القيافة في اثبات النسب بين زيد بن حارثة
 واسامة بل استبشر فيجب ان تعتبر
 القيافة ولم يعتبر بها الا الشافعي
 استدلالاً بما ذكر قلناه مقام الكلام
 في شيء غير مقامه في طريقه ومن كان
 ابلغ الناس لا يتصور تجاوز مقتضى
 المقام في الجواز ان يكون الملتفت اليه
 ههنا نفس ثبوت النسب لا طريقه
 وهو الظاهر من النزاع ويكون عدم
 الانكار والاستبشار لحصول المقصود
 في ذلك من غير التفات الى طريقه
 بخلاف حديث المجملين فان النزاع ثمة
 في طريق المطلوب قيل على ان القيافة
 يجوز ان تكون بينهم مما علم انكاره
 عليه السلام له فلم يكن الى التصريح به
 حاجة اقول الاستبشار لا يناسبه
 بل يناسبه

ادل على الجواز لكن عندنا ما ينفيه وهو ان استبشار الرسول مع سكوته لو كان
 ادل على الجواز لزم اعتبار القيافة في اثبات النسب مستدلا بها كما استدل
 الشافعي بها فيها المكن الا لازم باطل فكذا الملزوم ويجوز ان يكون معنا المقدمة
 المعنية لدليلهم المطوى توضيح المقام ان الشافعي عمك في اعتبار القيافة في اثبات
 النسب باستبشار الرسول عليه السلام مع سكوته وترك انكاره لقول المدلجي
 حين نظر الى زيد واسامة وهما تحت قطيفة ظهرت منها اقدامهما فقال ان هذه
 اقدام بعضهما من بعض على ما خرجه السنة في كتبهم عن سفيان بن عيينة عن
 الزهري عن عروة عن عائشة رضي الله عنها قالت دخل رسول الله صلى الله عليه
 السلام ذات يوم مسرورا فقال يا عائشة ألم تر ان محمرا المدلجي دخل على وعندي
 اسامة بن زيد وزيد وعليهما قطيفة وقد غطيا رؤسهما وبنت اقدامهما فقال
 هذه اقدام بعضهما من بعض قال واولا ان القيافة حجة في اثبات النسب
 لما استبشروا ولا نكره ومن ههنا قال اذا كانت الجارية بين شريرين فجاءت بولد
 فادعياه معاير جمع الى قول القائف ولا يثبت نسبة منهما وان لم يوجد قائف وقف
 حتى يبلغ الولد فينسب الى ايهما شاء فان لم ينسب الى احدهما كان نسبه
 موقوفا لا يثبت له نسب من غيرهما واعترض عليه القاضي ابو بكر بالناس ان
 استبشاره وعدم انكاره عليه السلام يدل على اعتبار القيافة في اثبات النسب
 اما عدم انكاره فلا يثبت بجواز ان يكون لموافقة قول المدلجي الحق كيف اتفق
 فيكون قول المدلجي حقا وان كان احتجاجه بالقيافة باطلا والتي عليه السلام
 انما اقره على القول لان على الاحتجاج واما استبشاره عليه السلام فلا يثبت بجواز ان
 يكون لحصول ما يلزم به الخصم بناء على اصله لانهم ابي المتألفين كانوا طعنوا
 في نسب اسامة لسواده وبياض زيد على ما رواه ابو داود ويكنى في الازام كون
 القيافة حقا عند الخصم فان الازام لا يجب ان يكون بمقدمة حقة في نفسها بل
 يجب بما ليس لها الخصم والقيافة مسلمة عند الخصم فحصل الازام بها ولذا استبشروا
 بها واجيب عن القول بان القول بالشئ لسند منكرا وان كان اصل الشئ حقا
 فلو كانت القيافة التي هي سند المدلجي منكرا كان قوله ايضا منكرا ولو كان
 قوله منكرا لانكره الرسول ولم يقره عليه لكن لم ينكره الرسول عليه السلام فلم يكن
 منكرا فلم يكن سنده وهو القيافة منكرا ايضا وعن الثاني بان الازام المتألفين
 حصل بالقيافة حقة او باطلة حصل الانكار او لم يحصل لا علة ادهم انها سبب
 اثبات النسب فانكار القيافة ليس مانعا من الازام لان الازام يحصل بما يسلم

الحصم وان انكره المزم فلو كانت غير جائزة شرعا لانكرها الرسول عليه السلام
ولو انكرها لما استبشر بها فلما استبشر بها علم انها جائزة شرعا ولهذا التضعيف
عبد الشارح عن جواب القاضي ابي بكر واجاب بما جاء به ان عدم انكاره عليه
السلام لقول المدعي واستبشاره ليس باعتبار القيافة بل لان المقصود الاصل
والمتضمن اليه ههنا هو ثبوت النسب لا طريقه فلم ينكر قوله لعدم اعتبار الطريق
اعنى القيافة واستبشارها لحصول المقصود من غير نظر الى طريقه أهو حق ام
باطل والحاصل ان سكوت النبي عليه السلام واستبشاره لا يدل على اعتبار القيافة
اما لما ذكره القاضي واما لما ذكره الشارح ولهذا قلنا ثبت نسب الولد المذكور
آفا من المصنفين معا (قوله بما ذكر) اى بعدم انكاره عليه السلام القيافة
واستبشاره معا (قوله بخلاف حديث التجمين) يعنى انهم حكموا بيزول
المطر بالنجم وانكره عليه السلام مع انه نزل المطر فقال كذب المجمعون لما ان
سندهم كان منكرا (قوله لا يناسبه بل يناسبه) فيه انه يجوز ان يكون
الاستبشار لحصول المقصود او لحصول الزام الحصم لا اعتبار القيافة
فلما قاطع بين انكاره واستبشاره (قوله تابعة للكتاب والسنة) لاستنباطها
منهما ولان البحث الاول مبنى على ما قصه الله تعالى اورسوله (قوله قد
اختلف فى انه عليه السلام) ولا يخفى عليك ان محل الخلاف وقوع التعبد
بها ولذا قال هل كانوا متعبدين لاجوازه اذ لا خلاف فى انه يجوز ان تعبد الله
تعالى بنبيه عليه السلام بشرىة من قبله من الانبياء وبأمره باتباعها كما يجوز
ان ينهى عن التعبد باتباعها على ما صرحوا به وانما اختلفوا فى وقوع التعبد بها
وذلك لكون موضعين احدهما انه عليه السلام هل كان يتعبد بشرىة احد من
الانبياء قبل البعث ام لا يتعبد متعة جماعة من المكلمين واو الحسين البصري
واثنه بعضهم ثم اختلف هؤلاء قبل بشرىة نوح عليه السلام وقبل بشرىة
اراهيم عليه السلام وقبل بشرىة موسى عليه السلام وقبل بشرىة عيسى
عليه السلام وقبل بما ثبت انه شرع وتوقفه على غيره كالنزال وعبد
الجارى والثانى ان النبي عليه السلام بعد البعث وامته هل كانوا متعبدين
بشرىة من بعدهم من الانبياء وهى مسئلة الكتاب فذهب كثير من اصحابنا
وعامة اصحاب الشافعي وطائفة من المكلمين الى ان كل شريعة ثبتت لى
فهى باقية فى حق من بعده الى قيام الساعة الا ان يقوم الدليل على الانقراض
فعلى هذا يلزمنا شريعة من قبلنا على انها شريعة تلك النبي الا ان ثبت نسخها

(تذيب) لما كانت هذه المباحث تابعة
للكتاب والسنة اردفهما بها ومعاها
تذيبنا (خبرنا) من قبلنا) قد اختلف
فى انه عليه السلام وامته هل كانوا
متعبدين بشرىة من تقدم عليه بعد
البعث فقبل ان يكل شريعة
ثبتت لى فهى باقية فى حق من
بعده الى قيام الساعة الا ان يقوم دليل
النسخ فعلى هذا يلزمنا شريعة من قبلنا
على انها شريعة ذلك النبي وقيل
ان شريعة كل نبي تنهى بوفاته او بعث
نبي آخر الا ما لا يحتل التوقيت والنسخ
فعلى هذا لا يجوز العمل بها الا بما قام
الدليل على بقائه وقيل يلزمنا العمل
بما نقل من الشرايع فيما لم يثبت انساخه
على ان ذلك شريعة تليها ولم يفرقوا
بين ما ثبت بنقل اهل الكتاب او برواية
المسلمين عما فى ايديهم من الكتاب وبين
ما ثبت بالقرآن او السنة وذهب اكثر
مشايخنا الى انها (تلزمنا) ويجب علينا
العمل بموجبها (اذا قصصها الله تعالى
اورسوله عليه السلام بلا انكار على انها
شريعة لرسولنا عليه السلام
ما لم يظهر نسخها) اما زومها
فلقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين
الايمة والموروث يكون مختصا
بالوارث والاختصاص ههنا من
حيث العمل

وتمسكوا بقوله تعالى أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده والهدى اسم الإيمان
والشرايع جميعا فيجب على النبي عليه السلام اتباع شرعهم وبقوله تعالى
إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا والنبي عليه السلام
من جملتهم فوجب عليه الحكم بها وبقوله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به
نوحا والدين اسم لما يدان الله تعالى به من الإيمان والشرايع واجيب عنه
بتخصيص الهدى والدين بأصول الشريعة أي الإيمان وبالمقول أيضا وهو
أن الرسول الذي كانت الشريعة منسوبة إليه لم يخرج من أن يكون رسولا
بعث رسول آخر بعده فكذا شريعته لا يخرج من أن تكون معمولا بها بعث
رسول آخر لم يبق دليل النسخ فيها وذهب أكثر المتكلمين وطائفة من أصحابنا
وأصحاب الشافعي إلى أنه عليه السلام لم يكن متعبدا بشرايع من قبلنا وإن
شريعة كل نبي تنتهي بوفاته على ما ذكره بعض الأصوليين أو بعث نبي آخر على
ما ذكره شمس الأئمة ويتجدد للثاني شريعة أخرى إلا بما لا يحتمل التوقيت
والانسحاق فعلى هذا لا يجوز العمل بها إلا بما قام الدليل على إبقائه ببيان
الرسول المبعوث بعده وأوجبوا عليه بالنقل والعقل أما النقل فعقوله تعالى لكل
جعلنا منكم شريعة ومنها جاى لكل أمة جعلنا منكم شريعة بعث الأنبياء
ومنها جاى أى طريقا واضحا يجرىرون عليه وهذا يقتضى أن يكون كل نبي داعيا
إلى شريعته وأن يكون كل أمة مختصة بشريعة جاء بها نبيهم والجواب عنه أنه
يجوز أن يكون الاختصاص للمجموع من حيث المجموع لا لأفرادها فيجوز
أن ينسخ بعض أفراد الشريعة السابقة في زمن النبي اللاحق أو شرع في زمن
اللاحق حكم لم يشرع في زمن السابق وأما العقل فهو أن الأصل في الشرايع
الماضية الخصوص لأن بعث الرسل ليس إلا لبيان ما بالناس حاجة إلى بيانه
وإذا لم يجعل شريعة الرسول منتهية بعث رسول آخر ولم يأت الثاني بشرع
مستأنف لم يكن بالناس حاجة إلى البيان عند بعث الثاني لكونه مينا عندهم
بالطريق الموجب فلم يكن في بعثه فائدة والله تعالى لا يبعث رسولا إلا لفائدة
فثبت الاختصاص بزمان ويؤيده اختصاص شريعة بعض الأنبياء السابقين
بمكان معين كشعب وموسى عليهما السلام بعثا في زمان واحد في مكانين معينين
فإن شريعة شعب مختصة بأهل مدين وأصحاب الأيكة وشريعة موسى مختصة
بنبي إسرائيل ومن بعث إليهم والجواب عنه هو الجواب عن النقل المذكور آنفا
وذهب بعضهم إلى أنه يلزمنا العمل بما نقل من شرايع من قبلنا فيما لم يثبت انسخه

على أن يكون شريعة لبنا واختاره المحققون واحجوا عليه بأن نبينا عليه
السلام كان أصلا في الشرائع بدليل قوله تعالى وإذا أخذ الله ميثاق النبيين لما
أبكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما كنتم تؤمنون به فانه من آيين
الدلائل على انهم بمنزلة أمة من بعث آخر في وجوب اتباعه فلا يجوز أن يكون
نبينا عليه السلام تابعا لشريعة من تقدمه والآن أن يكون تابعا ومتبوعا وفيه
خط من رتبته وبقوله تعالى ثم أورثنا الكتاب آل به علي ما سأل في بيانه في المذهب
المختار والفرق بين هذين المذهبين أن أصحاب هذا المذهب لم يشترطوا قصة الله
تعالى وأرسوله واشترطوها أصحاب المذهب المختار وأليه أشار الشارح بقوله
ولم يفرقوا بين ما ثبت بنقل أهل الكتاب وذهب أكثر مشايخنا واختار
المعتمد والفاضل الإمام أبو زيد والنسباني وجماعة المتأخرين إلى أنها تلزمنا
ويجب علينا العمل بموجبها لكنه لا مطلقا بل إذا قصصها الله تعالى وأرسوله
بلا أنكار على أنها شريعة لنبينا عليه السلام مالم يظهر نص في ذلك أو معها
فلقوله تعالى ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمن فيه إشارة
إلى أن شرايع من قبلنا إنما تلزمنا على أنها شريعة لنبينا إلا أنها بقيت شرايع
لهم فإن الميراث ينقل من المورث إلى الوارث على أنه يكون ملكا للوارث ومضافا
إليه مخصصا به (قوله وأما اشتراط القصة) أي قصة الله تعالى وأرسوله (قوله
أو من أعلم منهم) يجوز أن مانقولوه من جملة ما حرقوا وبدلوا (قوله وقد قال
عليه السلام حين رأى صحيفة) الحديث فانه يدل على أن المرسل المتقدم
صاروا بعث نبينا بمنزلة أمته في لزوم اتباع شريعته لو كانوا أحياء وأن شرايعهم
قد انتهت بشريعته وصارت ميراثا له والتهوك الخبر فان قيل هذا الحديث يدل
على خلاف المدعى لأن المدعى أن الأنبياء كلهم تابع له وأنه هو الأصل في الشرائع
والحديث يدل على أنه لو كان حيا لاتباع لكنه ليس بحي فلا يكون متبعا اجب
بأن ذلك استثناء تقيض المقدم فلا يمنع (قوله بطريق المهابة) وفي الكشف
هي معاملة من الهيئة وهي الحالة الظاهرة للشيء كمكان المتهايين
لأنهم على أمر رضى كل واحد بحالة واحدة واختاروها انتهى واليه أشار
في المغرب حيث قال والتهابو تظاهر من الهيئة وهو أن يتواضعوا على أمر
فيتراضوا به وحقيقته أن كلا منهم رضى بحالة واحدة وبخيارها يقال هابا
فلا فلانا ونهابا القوم وأما المهابة بأبدال الهيئة الفاعلة انتهى (قوله بقوله
تعالى لها شربوا لكم شرب يوم معلوم) قال الله تعالى بطريق الآخر في قصة

وأما اشتراط القصة بلا أنكار فلا رتفاع
الوقوف بكتهم لغيرهم إياها سواء نقل
الكفار أو من أسلم منهم وأما أنه شريعة
لرسولنا فاذلولا لكان رسولنا رسول
من قبلنا سفيرا بينهم وبين أمته كواحد
من علماء عصرنا وفساده لا يخفى كيف
وقد قال عليه السلام حين رأى صحيفة
من التورية في يد عمر رضى الله عنه
أمنه لو كان أتم كانهو كنت اليهود
وأنصارى والله لو كان موسى حيا
لما وسعه إلا ما به والدليل على أن المذهب
هذا اختصار محمد في جواز القصة
بطريق المهابة بقوله تعالى لها شرب
ولكم شرب يوم معلوم

واحتجاج ابي يوسف في جريان
القصاص بين الذكرو والانثى بقوله تعالى
وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس
(ويجب على غير الصحابي تقليده) وهو
عبارة عن اتباع الغير فيما يقول او يفعل
معتقد المحقق فيه من غير تأمل في الدليل
كأنه جعل قوله فلادة في عنقه ثم ان
مذهب الصحابي اما ما كان او حاكما
او مفتيا ليس بحجة على صحابي آخر
وجهة على غيره (فما اشاع بين الاصحاب
فسلوه) لانه حينئذ يحل محل الاجماع
(لا فيما اختلفوا فيه) فانه ليس بحجة
على غيره بل يجوز مخالفته (اجابا)
قيد المحكمين معا (واختلف في المجهول)
وهو ما لم يعلم اتفاقهم واختلفا فهم (فقبل
لا يجوز) تقليدهم لانه قد ظهر فيهم
الفتوى بالرأى واحتمال الخطاء
في اجتهادهم ثابت لعدم عصمتهم
من الخطاء كسائر المجتهدين واذا اختلف
الخطاء لم يجوز للمجتهد آخر تقليده كما
لا يجوز تقليد التابعي ومن بعدهم (وقيل
يجب) تقليدهم (مطلقا) سواء كان
قوله مما يدرك بالقياس او لا لان قولهم
ان كان عن سماع فم او ان كان عن رأى
فرايهم اقوى من رأى غيرهم لانهم
شاهدوا طريق النبي عليه السلام
في بيان الاجكام

صالح من الاتيائه المتقدمة ونبتهم ان الماء قسمة بينهم وقال لها شرب ولكم شرب
يوم معلوم واخرج محمد بن جواز القسمة بطريق المهياة في غير النصوص عليه
بما هو نظيره كالطاحونة والبئر والبيت الصغير ومعلوم انه ما اخرج به الا بعد
اعتقاده بقاء ذلك الحكم شريعة لبيها عليه السلام فانه بين احكام شريعة
نبيها عليه السلام لاشرائع من قبله قيل ان المهياة تستعمل في المنفعة والقسمة
في العين وان قوله تعالى ونبتهم دليل جواز القسمة وقوله تعالى لها شرب ولكم
شرب يوم معلوم دليل جواز المهياة وفي الكشف والصحيح انها بمنزلة المزايدات
ههنا وان المراد قسمة الماء بطريق المهياة (قوله واحتجاج ابي يوسف) والذي
ظهر من شرح المختصر ان الاحتجاج بهذه الآية الكريمة على ذلك اتفاق
غير مختص بابي يوسف حيث قال الشارح المحقق ان العلماء اتفقوا على الاستدلال
بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس على وجوب القصاص في ديننا واولا
انه لا يبعد بشرع من قبله لما صح الاستدلال بكون القصاص واجبا في دين
بنى اسرائيل على كونه واجبا في دينه انتهى والضمير في قوله تعالى فيها راجع
الى التوراة لان وجوب القصاص من احكام التوراة وقد قصها الله تعالى لمحمد
عليه السلام واتا خصه الشارح رحمه الله بابي يوسف لانه استدلى به على وجوب
القصاص بين الذكرو والانثى والاتفاق في وجوب القصاص مطلقا تأمل
(قوله ثم ان مذهب الصحابي آه) لاختلاف في ان مذهب الصحابي اما ما كان
او قاضيا او مفتيا ليس بحجة على صحابي آخر سواء علم اتفاقهم فيه واختلفا فهم
اولم يعلم شيء من اتفاقهم واختلفا فهم وانما الخلاف في كونه حجة على التابعين
ومن بعدهم من المجتهدين فيما لم يعلم اتفاقهم واختلفا فهم اعني انه نقل من صحابي
واحد في زمن التابعي قول ولم ينقل عن غير ذلك ولا خلافة من الصحابي فان ما علم
اتفاقهم فيه يجب على التابعي ومن بعده تقليده اتفاقا وما علم اختلافهم فيه
لا يجب تقليده اتفاقا فقال الشافعي في قوله الجديد ومالك واحد في رواية انه
لا يجوز تقليدهم مطلقا وقول المصنف مطلقا قيد لكلا المذهبين اى سواء كان
فيما يدرك بالقياس او فيما لا يدرك بالقياس واليه ذهب الاشاعرة والمعتزلة
واحتجوا عليه بانه قد ظهر فيهم الفتوى بالرأى واحتمال الخطاء في اجتهادهم
ثابت لعدم عصمتهم من الخطاء كسائر المجتهدين واذا اختلف الخطاء لم يجوز للمجتهد
آخر تقليده كما لا يجوز تقليد التابعين ومن بعدهم من المجتهدين ولا يخفى عليك ان
هذا الدليل انما يثبت عدم جواز تقليدهم فيما يدرك بالقياس لا فيما لا يدرك بالقياس

بل يدرك بالسمع فالاول الاحتجاج بالاصل اعني انه لا دليل على كونه حجة
فوجب تركه لان اثبات الحكم الشرعي من غير دليل لا يجوز وقد يستدل عليه
بانه لو كان قوله حجة لكان قول الاعلم والافضل حجة على غيره واللازم من مقتضى
الاجماع اما الملازمة فلانه لا شيء يقدر في الصحابي موجباً لمكون قوله حجة على غيره
الا كونه اعلم وافضل من الغير لمشاهدة النبي عليه السلام واحواله فلو كان
ذلك موجباً لاستلزم الحجة في كل اعلم وافضل من غيره والجواب عنه انه قياس
مع الفارق اذا اعلم من غير الصحابي ليس مثل الصحابي وهو ظاهر وقال ابو سعيد
البرقي وابق بكر الرازي في رواية وجاعة من احتجنا يجب تقليدهم مطلقاً
سواء كان مما يدرك بالقياس ولا يدرك به وهو قول مالك في رواية وقول الشافعي
قديم واختاره فقهاء الاسلام والامام السرخسي واستدلوا عليه بما ذكره الشارح
وقد يستدل عليه بقوله عليه السلام الصحابي كالبحر بهم اقتديتم اهتديتم وكون
الاقتداء بهم اهتداء هو المعنى بحجة قوائمه واصل ما ذكره الشارح على وجهين
احدهما ان فيه احتمال السماع واحتمال الاحتجاج اصل في الصحابي مقدم
على الرأي اما انه اصل فيهم فلانهم مصاحبون للنبي عليه السلام واما انه
مقدم على الرأي فلان الفتوى بالرأي لا تكون الا عند الضرورة فاذا افتوا
والسماع فيه محتمل فالظاهر انهم افتوا بالغير لا بالرأي فلو كان ذلك مبني
على السماع لاستدله وقال محمد بن رسول الله واللازم باطل لان الفرض عدمه
فاللزام مثله بين الملازمة ان التبليغ واجب وليس من عادتهم كتمان ما يبلغ اليهم
فقال علي بن ابي طالب على الاجتهاد اجاب عنه فقهاء الامامية بانهم قد يستكون
عن الاستدلال بالفتوى اذا كان عندهم خبر يوافق فتواهم وليس هذا من باب
الكتمان لان الجواب بيان السؤال لا غير فان مثل عن مستند الحكم وجب الاستدلال
حينئذ واما افاضل عن نفس الحكم فلا يجب الاستدلال وتأنى ما ان رأيهم احتمال
فضل اصابتهم وما الخلل من الرأي فضل الاصابة الاولى مما احتمال اصل الاصابة
من رأيهم اولى اما الاولى فلا نهم شاهدوا احوال طريق الرسول عليه السلام
فثبت الحكم وشاهدوا الاحوال التي نزلت فيها النصوص والمحال التي تنغير بها
الاحكام ولا ينافيهم زيادة حرص في بدل الجهود والحق وزيادة احتياط
في حفظ الاحاديث وضبطها وفضل درجة اعتبارها واما الثانية فلانه اذا تعارض
الرأيان وظهر لاحدهما نوع ترجيح وجب الاخذ به فاذا تعارض رأيان اوجب
وجوب ترجيح رأيهم فان قيل اننا ويليهم مساو لنا ويلي غيرهم فكيف يكون الفتوى

وشاهدوا الاحوال التي نزلت فيها
النصوص والمحال التي تنغير باعتبارها
الاحكام ولهم زيادة احتياط في حفظ
الاحاديث وضبط معانيها ليس ذلك
غيرهم فبهذه المعاني يترجح رأيهم
على رأي غيرهم فوجب تقليدهم (وقيل)
يجب تقليدهم (فيما لا يدرك بالقياس)
اذا لا وجه له الا السماع والكذب والثاني
مستنفذ ولما اذا ادرك به فلان القول
بالرأي منهم مشهور والمجتهد بخطئ
وبصيب (والتابعي قيل مثله) اي مثل
الصحابي في وجوب قبول قوله (ان ظهر
فتواه في زمنهم) اي في زمن الصحابي
كالحسن وسعيد بن المسيب والفضلي
والشعبي ومروان بن معاوية لانه لما
زاحمهم في الفتوى وسوغوا له الاجتهاد
صارت لهم تسليمتهم (وقيل لا) اي ليس
التابعي مثل الصحابي في وجوب قبول
قوله لان علة وجوبه مفقودة في حق
التابعي (هو الظاهر) اي ظاهر الرواية
هو الاول لانه رواية النوادر



(الركن الثالث في الاجماع وهو لغة)
 المعنيين الاول (العرف) يقال اجمع فلان
 على كذا بمعنى عزم في تصور من واحد
 (و) الثاني (الاتفاق) يقال اجمع القوم
 على كذا اذا اتفقوا (وعرفا اتفاق
 المجتهدين من امة محمد عليه السلام)
 المراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد
 او القول او الفعل وقيد بالمجتهدين اذ لا عبرة
 باتفاق العوام وعرف بلام الاستغراق
 احتراز عن اتفاق بعض مجتهدي عصر
 وبين بامة محمد عليه السلام يخرج اتفاق
 مجتهدي الشرايع السابقة فانه لا يكون
 دليلا لانه من خصائص هذه الامة
 (في عصر) حال من المجتهدين معناه
 زمان ما قبل او كثر وفائدته الاحتراز عما يرد
 على من ترك هذا القيد من لزوم عدم
 انعقاد اجماع الى آخر الزمان اذ لا يتحقق
 اتفاق جميع المجتهدين الا حينئذ

بالرأي كذلك لان كل واحد منهما مبنى على اعمال الرأى قلنا ان التأويل تأمل
 في وجوه اللغة ومعاني الكلام ولا مزية لهم في ذلك على غيرهم ممن يعرف اللسان
 واما الاجتهاد فيتأمل في المعنى المناط للحكم وهو يختلف باختلاف الاحوال
 فيظهر لهم فيه مزية بمشاهدة احوال الخطاب على غيرهم وقال الكرخي واليه
 مال القاضي ابو زيد يجب تقليدهم فيما لا يدرك لافهم يدرك بالقياس على ما ذكر
 الشارح بيانها وهذا مذهب آخر تركا ذكره مخافة الاطناب واعلم ان
 المذاهب المذكورة في تقليد الصحابي مشهورة في الكتب بين الفرق المذكورة ولكنه
 لم يستقر مذهب ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد على شيء في هذه المسئلة ولم يثبت
 عنهم رواية ظاهرة بل قد عملوا بالقياس ولم يقلدوا الصحابي الا ترى ان ابا يوسف
 ومحمد ارجحهما الله فالاستيعاب مقدار رأس المال اذا كان مشارا اليه ليس بشرط
 لان الاشارة ابلغ في التعريف من التسمية والاعلام بالعبرة يصح بالاجماع فكذا
 بالاشارة فعلا بالقياس وابو حنيفة شرط التسمية قال وبلغنا ذلك عن ابن عمر
 فعمل بقول الصحابي وقال ابو حنيفة وابو يوسف الحامل تطلق ثلاثا للسنة
 كالاياسة والصغيرة لان الحيض في حقها غير موجود الى زمان الموضع كما
 في الصغيرة الى وقت البلوغ فعلا بالقياس وقال محمد لا تطلق للسنة الا واحدا
 قال وبلغنا ذلك عن ابن مسعود وجابر والحسن البصري فعمل بقول الصحابي
 وقال ابو يوسف ومحمد في الاجبر المشترك انه ضامن لما ضاع في يده اذا كان الهلاك
 بسبب يمكن الاحتراز عنه كالسرقة ونحوها اما اذا كان لا يمكن الاحتراز عنه
 كالغرق الغالب والحرق الغالب والغارة العامة لا يضمن بالاتفاق وروى بذلك عن
 علي فانه كان يضمن الحياض والقصار اصابة اموال الناس فعلا بقول الصحابي
 وخالفهما في ذلك ابو حنيفة رحمه الله بالرأى فقال انه امين فلا يضمن شيئا فعمل
 بالرأى الى غير ذلك من المسائل (قوله في تصور من واحد) اشار الى الفرق
 بين المعنيين اللغويين فان المعنى الثاني لا يتصور من واحد كالمعنى العربي (قوله
 وعرفا اتفاق المجتهدين آه) اختلفوا في معناه العربي مراده القراني بانه اتفاق امة محمد
 على امر من الامور الدينية واعترض عليه بوجوه الاول انه يوجب ان لا يوجد
 اجماع اصلا وهو باطل بالاتفاق بيان الملازمة انه يشترط لزوم اتفاق امة محمد
 من لدن بعثة عليه السلام الى يوم القيامة وحين يوم القيامة لا يحصل الاجماع
 المقصود ههنا وهو ما يتسلك به في اثبات الاحكام الثاني انه لو اراد به اتفاقهم في عصر ما
 فلا يطرد بقرض اتفاق الامة في عصر خلا عن المجتهدين فانه يصدق عليه هذا

التعريف مع انه ليس بالاجماع مقصود ههنا لعدم دخول المجتهد في الثالث
غير منعكس فان الامة او المجتهدين منهم لو اتفقوا على امر عقلي او ظرفي كان
الاجماع مع خبر وجهما عن هذا التعريف لانه قيد بالدنية واجب عن الاول
والثاني بان المراد بالامة المجتهدون الموجودون في عصر من الاعصار لاجتماع
الامم لافلتا وعن الثالث بان كون الاتفاق على عقلي او ظرفي اجماعا ممنوع
عند هذا القائل وعرفه فخر الاسلام وابن الحاجب انه اتفاق المجتهدين من امة
محمد في عصر على امر من الامور فعمموا الامر الظرفي وخبره حتى يجب اتباع
اجماع آراء المجتهدين في امر الحروب ونحوها واعتراض عليه بان تارك الاتباع ان
الم فهو امر شرعي والافلامعني للوجوب وخصه صاحب التفتيح والمصنف
بالشرعي واختاروا به الاتفاق على حكم غير ديني وعلى ديني غير شرعي لما ذكره
الشارح من الوجه ثم فائدة باقي القبول على ما ذكره الشارح ان المراد بالاتفاق
الاشتراف في الاعتماد بان اعتقدوه كلهم او في القول بان يتكلم كلهم بما يوجب
الاتفاق او يتكلم بعضهم به وسكت الباقيون الاول من القول الثاني وخصه على
ما سأل في ذكره هو في الفصل بان شرح كلهم في الفعل فيما كان من باب الفعل وهو
هر تمة او شرع بعضهم قيد وسكت الباقيون وهو رخصة او اتفق بعضهم على
الاعتماد وبعضهم على القول او الفعل الدالين على الاعتقاد على ما صرح به
في الكشف فملي هذا بكون او في كلام المصنف فانه لا يجوز لامة الجمع وقيد
بالمجتهدين احراز اعني اتفقوا في العوام فلا يعمرونهم واحترز باستغراقه بالام
عن اتفاق بعض المجتهدين في عصر واحترز بالام عن اتفاق مجتهد في الامم
الساكنة فانه ليس بدليل لان دليلة الاجماع مخصصة بهذه الامة وفائدة قوله
في عصر ظاهر من كلامه مبنى على جعل المجتهدين اعم من المجتهد
في المذهب والمجتهد في السئلة انه لم يبق المجتهد في المذهب الى آخر الزمان (قوله
نحو السقمونيا سهل) فان الاتفاق على هذه القضية ليس بالاجماع شرعي حتى
لا يكفر منكره (قوله وعلى ديني غير شرعي) اي ديني غير فديرك بخطاب
الامم لان المراد بالشرعي ههنا هو ما لا يدرك بالخطاب الشرع لا بالحس
ولا بالقول (قوله اما بالحس ماضيا) حيثذا الاتفاق عليه ليس من قبيل
الاجماع الشرعي بل من قبيل الاخبار فلا يشترط فيه الاجتهاد (قوله من حيث
هو) الظاهر انه قيد لمجموع قوله فالاعتماد في ذلك على النقل لا الاجماع اي
الاعتماد في ذلك الاتفاق على النقل عن صادق لا الاجماع من حيث كونه امرا

ولا ينبغي ان من تركه اثم تركه اوضحه
لكن التصريح به انسب بالتعريفات
(على حكم شرعي) خرج به الاتفاق
على حكم غير ديني نحو السقمونيا سهل
وعلى ديني غير شرعي لان ادراكه
اما بالحس ماضيا كاحوال الصحابة
لومستغفلا كاحوال الآخرة واشراط
الساحة فالاعتماد في ذلك على النقل
لا الاجماع من حيث هو

واما بالعقل فان حصل اليقين به
فلا اعتماد عليه والا فمن قبيل الدنبات
التي لا يحصل بالاجماع القطع فيها
كتفضيل الصحابة على غيرهم عند الله
نعمالي وغيره من الاعتقادات (ويمكن
هو) اي الاجماع نفسه خلافا للنظام
وبعض الشيعة قالوا لان العادة قاضية
بامتناع تساويهم في نقل الحكم اليهم
لانشارهم في الاقطار وجوابه المنع
فحين يجد في الطلب والبحث عن الادلة
وثانيا ان اتفاقهم لو كان عن قاطع
لنقل عادة فافني عن الاجماع وان كان
عن ظني فممتنع لاختلاف القرائح
والانظار كاجماعهم على اكل طعام
واحد في زمان واحد وجوابه
ان الاجماع اغني عن نقل القاطع
والاختلاف يمنع الاتفاق في الدقائق
لا في الظني الجلي (و) كذا يمكن
(العلم به) خلافا للبعض قالوا العادة
تقضي بامتناع معرفة علماء الشرق
والغرب باعيانهم فضلا عن معرفة
تفاصيل احكامهم مع جواز خفاء
بعضهم عمدا او انقطاعه او خوله
او اسره في مطمورة او كذبه خوفا
او تغير اجتهاده قبل السماع عن الباقيين
وجوابه انه تشكيك في الضروري
للقطع باجماع الصحابة والتابعين
على تقديم القاطع على المظنون وهم
كانوا محصورين مشهورين وبنين
ولم يرجع واحد منهم والا لاشتهر (و)
كذا يمكن (نقله) اي نقل الاجماع
من يله (الى المنهج به) خلافا للبعض

مستقبلا واما من حيث كونه منقولا عن صادق واقف على الغيب فالاتفاق
عليه حيثئذ من قبيل الاخبار عن الامور الماضية فيرجع الى الدرر بالخس ماضيا
(قوله لا يحصل بالاجماع القطع فيها) هكذا وقع في بعض النسخ بلا التافية وقد وقع
في اكثر النسخ بدون التافية والصواب هو الاول لان الكلام في الدين الغير
الشرعي فالعنى على سقوط لان ادراك الدين الغير الشرعي اما بالعقل فان
حصل اليقين به فلا اعتماد على العقل لاعلى الاجماع وان لم يحصل اليقين بالعقل
فذلك الدين الغير الشرعي من قبيل الدنبات التي يحصل بالاجماع القطع فيها فيلزم
ان يكون ما فرضناه غير شرعي شرعا لان ما يحصل القطع فيه بالاجماع الشرعي
شرعي (قوله ويمكن هو) واعلم ان القائل بحجة الاجماع لبدله من النظر او لا
في ثبوت الاجماع نفسه ثم في ثبوته عن اهل الاجماع اي المجتهدين ثم في نقله الى
المنهج به ثم في حجته والى هذه المقامات الاربعة اشار رحمه الله بالترتيب المذكور
وفي كل منها خلاف في المقام الاول خلاف النظام وبعض الشيعة وزعموا انه
محال واستدلوا عليه بوجهين الاول ان اتفاقهم فرع تساويهم في نقل الحكم
اليهم وانتشارهم في الاقطار يمنع تساويهم في نقل الحكم اليهم عادة واجيب عنه
باننا لانسلم ان الانتشار في الاقطار يمنع تساويهم في ذلك مع جدهم في الطلب
وبحثهم عن الادلة والاحكام وانما يمنع ذلك عادة فيمن قعد في قعر بيته لا يطلب
ولا يبحث الثاني ان اتفاقهم اما عن سند قاطع او عن ظني وكلاهما باطل اما
الاول فلان العادة تحصل عدم نقله فلو كان لنقل اليها ولما ينقل علم انه لم يكن
كيف وانقل لاغني عن الاجماع واما الثاني فلانه يتمتع الاتفاق عنه
عادة لاختلاف القرائح والانظار واجيب عنه بالمنع اما عن الاول فلان القاطع
لا يجب نقله عادة اذ قد يستغنى عن نقله بمحصل الاجماع الذي هو اقوى من حيث
لا يقبل النسخ اصلا وارتفاع الخلاف المحجوج الى نقل الادلة واما عن الثاني فلان
الظني قد يكون جليا وقد يكون خفيا واختلاف القرائح والانظار انما يمنع الاتفاق
فيما يخفى ويدق مسلكه لا فيما يكون جليا (قوله خلافا للبعض) حيث زعموا
ان الاجماع على تقدير ثبوته في نفسه فتبوتة عن المجتهدين محال (قوله مع
جواز خفاء بعضهم عمدا) اي لا يلزمه الموافقة او المخالفة (قوله او انقطاعه)
اي لطول غيبته فلا يلزم له خبر اصلا (قوله او خوله) اي اسره الله فلا يعرف له
اثر وكذا في اسره في مطمورة وتقرير الجواب ظاهر بان الاجماع المذكور اي
اجماع الصحابة والتابعين على تقديم الدليل القاطع على المظنون (قوله وهو حجة

قطعية) فان قيل قد يخالف فيه النظام والشعبة وبعض الخواص فلم لم يذكر مع
انه ذكر المخالف في المقامات الثلاثة المذكورة آنفاً يجب بانه لا عبرة بمخالفاتهم
لكونهم قليلين من اهل الاهواء قد نشأوا بعد الاتفاق في هذه القضية وفيه
مما فيه تم المشهور ان خلافهم في كونه حجة وقيل في كونه قطعية واهم فيه دليل
مرفى (قوله فانه لو لم يكن اه) استدلوا على كونه حجة قطعية عقلا بوجهين
احدهما انه لو لم يكن حجة قطعية لما اجعوا على تقديمه على النص القاطع لكن
اجاعهم على تقديمه ثابت بالتواتر فيكون قطعيا اتصالا بالمقدم على القطعي
قطعيا اتصالا بما قدموا عليه لان النص قابل للتسخير وان كان قطعيا بخلاف
الاجماع حيث لا يقبله وقد وقع في بعض النسخ ههنا على غير القطعي بكلمة غير
وهو غلط فاحسن له من طعنان فلم التسخير والاي وان لم يكن قطعيا مع اجاعهم
على تقديمه على النص القطعي لمعارضه اى لمارض هذا الاجماع اعني اجاعهم
على تقديمه على القطعي اجاعهم الاخر اعني اجاعهم على ان غير القطعي لا يقدم
على القطعي والعادة تحيل وقوع التعارض بين قولين على هذا العدد من
العلماء المحققين وفيه نظر اما اولافلان تقدم الاجماع على النص القاطع وان
نقل التواتر مستبعد سيما وقد انكر وجوده طائفة ومجتهدة طائفة وكونه قاطعا
طائفة ونقله الى المحجج به طائفة واحتمل التسخير خبرنا من غير دليل فلا عبرة به
واما ثانيا فلان الاجماع على تقدير كونه قاطعا بسبب تقديمه على النص القاطع
بالاجماع يستلزم تقدم القاطع على القاطع وهذا الاجماع معارض بالاجماع
على تقدم القاطع على غير القاطع وقد يجب منه بانه لا ينافي من كون كل قاطع
مقدم على غير قاطع كون كل ما يقدم عليه القاطع غير قاطع حتى يلزم منه تعارض
الاجماعين والاشبه انهم اجعوا على القطع بخطئة بخلاف الاجماع وما لا يكون
قاطعا لا يجوز القطع بخطئة مما لا حجة فالاجماع لا يجوز ان لا يكون قاطعا اما
الكبرى فظاهر واما الصغرى فلان ثبت خلافه عن تراها والعادة تحيل اجتماع
هذا العدد الكثير من العلماء المحققين من اجله على قطع امر متروك عن غير سند
قاطع بل على ما اجعوا على قطعه فوجب بحكمه العادة تقدير نص قاطع يدل
على التسليم بخطئة بخلاف الاجماع وقد استدلوا باولافلان فلا حجة اجعوا
على عدم العلم واليهود على ان لا يوجب الترخيم واليهود على ان يحصى صلب
وقطعوا بذلك ولم يكن لهم نص قاطع فانه من ذلك الدليل واما ثانيا فلا حجة
اما انتهى حجة الاجماع بالاجماع والكلام في حجة الاجماع الثاني كلام

قالوا الا حاد لا تفيد القطع ويجب
في التواتر استواء الطرفين والواسطة
وتستحيل عادة مشاهدة اهل التواتر
جميع المجتهدين شرقا وغربا طبقه بعدم
طبقه الى ان يتصل بالمحجج به وجوابه
مامر للقطع بان الاجماع المذكور
منقول البنا تواترا (وهو حجة قطعية
عقلا) فانه لو لم يكن حجة قطعية
لما اجعوا على تقديمه على القاطع
والا لمعارضه اجاعهم على ان غير
القاطع لا يقدم على القاطع وهو محال
فانه (ونقلا) فان الاحاديث الصحيحة
قد دلت على ان شريعة نبينا عليه
السلام باقية الى آخر الدهر

في الاجماع الاول او اثبتت حجة الاجماع بالنص الموقوف معرفته على الاجماع
وكلاهما دور ومصادرة على المطلوب وهذا وارد على الدليل الاول ايضا وقد
يجاب عن الاول بأنه غير وارد لانهم ليسوا بجمع كثيرين ولا متفقين في امر
شرعي ولا فاطعين على ذلك والعادة لا تحيل اجتماع الجمع القليل على غير امر
شرعي غير فاطعين من غير فاطع وانما تحيل اجتماع الجمع الكثير من العلماء المحققين
من امة محمد على امر شرعي فاطعين وعن الثاني بان المدعى كون الاجماع حجة
واثباته بثبوت نص فاطع مستفاد من وجود صورة من الاجماع بطريق العادة
وتلك الصورة لا يتوقف وجودها على كون الاجماع حجة ودلائلها على ثبوت
النص الفاطع ايضا لا تتوقف على كونه حجة فلا دور اصلا فان كون الاجماع
حجة حينئذ يتوقف على ثبوت النص الفاطع وثبوت النص الفاطع يتوقف على
وجود صورة من صور الاجماع ولم يتوقف وجود تلك الصورة ودلائلها على
ثبوت النص على كونه الاجماع حجة لان وجود تلك الصورة مستفاد من
التواتر ودلائلها على ثبوت النص مستفاد من العادة (هو له) وايضا قوله تعالى
اليوم اكملت لكم دينكم (حاصل الاستدلال به ان الله تعالى حكم باكمال دين
الاسلام فيجب ان لا يكون شيء من احكامه مهمل ولا شك ان كثيرا من الاحاديث
مما لم يبين بصريح الوحي فيجب ان يكون مندرجا تحت الوحي بحيث لا يصل اليه
كل احد وحينئذ لما ان لا يمكن للامة استنباطه وهو باطل اذ الفائدة في الادراج
او يمكن لغير المجتهدين منهم خاصة وهو باطل بالضرورة فتعين استنباطه
للمجتهدين وحينئذ اما ان يستنبطه قطعا وبقي كل مجتهد وهو باطل لما كان
بينهم من الاختلاف او جميع المجتهدين الى القيامة وهو ايضا باطل لعدم الفائدة
اذ لا عمل في القيامة حتى يفيد الاجماع فتعين استنباط جمع من جميع المجتهدين
ولا دلالة على تعيين عدد معين من الاعصار فيجب ان يعتبر عصر واحد وحينئذ
لا ترجح البعض على البعض فتعين اعتبار جميع المجتهدين في عصر واحد ولا يمكن
ان يكون اتفاقهم على غير الحق والالكان الدين فاسدا لا كاملا فيكون على الحق
فيكون اتفاقهم بيانا للحكم ويثبت عليه فيجب اتباعه للآيات الدالة على وجوب
اتباع البينة وفيه نظرا ما ولا فلان كون اتفاقهم على الحق ووجوب الاتباع لهم
لا يستلزم القطع لان الظن قد يكون حقا وواجب الاتباع واما ثانيا فلان ما ذكر
لا يدل على حجة اجماع المجتهدين كل عصر لجواز ان يكون الحكم النادر في الوحي
ما يطالع عليه واحد او جماعة من المجتهدين في عصر آخر قبل ذلك العصر او بعده

فذلك الاجماع لا يكون حجة على ذلك الواحد او الجماعة من المجتهدين لان علمهم
 باجماعهم لا يحتاج للمجتهدين واما ثالثا فلان اكمال الدين هو التصديق على
 قواعد العقائد والثبوت على اصول الشرائع لا ادراج حكم كل حادثة في القرآن
 (قوله لم تكن باقية) فيه انه ان اراد بعدم البقاء انقطاع الوجود الفعلي فهو ممنوع
 لان تلك المسئلة لم توجد في الخارج بالفعل على الفرض حتى تنقطع وذلك لانها
 لم تخرج من الحفاء الى الظهور في زمن الوحي اعدم كون الوحي الصريح ناطقيا
 بل بقيت تحت الحفاء حتى احتاجت الى الاجتهاد وعلى تقدير الخطاء على اجماعهم
 باحد الوجهين المذكورين لم تكن ايضا خارجة من الحفاء الى الظهور في زمن
 الاجماع وبعده بل بقيت في الحفاء وان اراد به انقطاع الوجود بالقوة لا وجودها
 في نفس الامر وهي لم تنقطع بالخطاء على اجماعهم بل هي موجودة في نفس الامر
 آخر الدهر بلا انقطاع غاية انها لم تخرج من الخطاء الى الفعل فالاولى ان يقال
 اوجاز الخطاء على اجماعهم باحد الوجهين لزم ان لا يندفع في شرعية هذه المسئلة
 اعدم العمل بها اصلا لاقى زمن الوحي ولا يندفع لعدم العلم بها (قوله صيانة) بطله قيد
 لقوله كرامة من الله تعالى لاقوله فوجب القول على ما زعم تأمل (قوله كان
 فاسدا) الاولى ان يقول ناقصا (قوله وركنه) لما فرغ من بيلن ثبوته في نفسه
 ومن المجتهدين ومن بيان ثبوته عند الصحيح به ومن بيان افادته القطع شرع
 في بيان ركنه اى ما يقوم به الاجماع على ما هو معنى الركن فقال هو الاتفاق اى
 اجماع المجتهدين من امة محمد في عصره على حكم شرعي وهذا الاتفاق نوعان عن يمة
 وخصه والعزيمة هي الاصل في الباب وهي التكلم من كل المجتهدين بما يوجب
 الاتفاق او علمهم تكلمهم فيما كان من باب العمل كعاطي العجين والخبز والاستحمام
 ونحوها وهذا النوع اى الاجماع العملي يفيد الجواز لا الوجوب الامع قرينة
 تدل على الوجوب لما روى عبيدة السلماني ما اجمع اصحاب رسول الله عليه السلام
 كاجتماعهم على الاربع قبل الظهر قلنا دل على ان اجماعهم العملي لا يدل على
 الوجوب والا لزم ان يكون الاربع قبل الظهر واجبا لاجماعهم عملا عليه مع انه
 سنة بالاتفاق والجواز المذكور اعم من المستحب والسنة بمعنى ما لا يلزم الوجوب
 (قوله والارخصة في الاتفاق) سعى هذا القسم من الاتفاق رخصة لانه جعل اجنابا
 ضرورة للاحتراز عن نسبة المجتهدين الى الفسق والتفصيل في اخر الدين على
 ما سابق بطله بخلاف القسم الاول فانه ليس للضرورة بل هو اجماع في الحقيقة
 لوجود اتفاقهم فيه حقيقة قولنا او فعلا وصورة هذا القسم ان يذهبوا بحد من

فلو جاز الخطاء على اجماعهم بان اتفقوا
 على خطأ او اختلفوا وخرج الحق عن
 اقوالهم وقد انقطع الوحي لم تكن باقية
 فوجب القول بان اجماعهم صواب
 كرامة من الله تعالى صيانة لهذا الدين
 وليضا قوله تعالى اليوم اكملت لكم
 دينكم الآية دلت على ان شرعيته كاملة
 قتل لم تكن للمجتهدين ولاية استنباط
 الاحكام التي ضاق عنها نطاق الوحي
 للصريح تبقى مهمة فلا يكون الدين
 كاملا ولو امكن اتفاقهم على غير الحق
 كان فاسدا لا كاملا ولا بنا فيه ثبوت
 لا يدري من البعض لجواز ديانة الآخر
 (وركنه الاتفاق والعزيمة فيه) اى
 في الاتفاق (تكلم الكل) من المجتهدين
 (او علمهم) بهذا القسم يفيد الجواز
 الامع قرينة تدل على الزائد لا الوجوب
 لما روى عبيدة السلماني ما اجمع اصحاب
 الرسول عليه السلام كاجتماعهم على
 الاربع قبل الظهر (والرخصة)
 في الاتفاق (تكلم بعضهم او عملة
 وسكون الباقيين بعد بلوغه) اى
 بلوغ تكلم البعض او عملة الى الباقيين
 (و) بعد (مضى مدة التأمل) وجه
 كون هذا القسم اجماعا ان المعتاد في
 كل عصر عند وقوع حادثة ان يتولى
 الكبار الفتوى

اهل الاجماع في عصر الى حكم في مسئلة شرعية قبل استقرار المذهب عليه
وانتشر ذلك بين اهل عصره ومضى مدة التأمل ولم يكن هناك خوف فتنه ولم
يظهر له مخالف او فعل فعلا كذلك فيما هو من باب الفعل كان ذلك اجماعا مطلقا به
عند اكثر اصحابنا وبعض الشافعية ويسمى اجماعا سكوتيا وانما اشترط مضي
مدة التأمل لان السكوت قبله حلال شرعا فلا يدل على الرضا وانما اشترط بقية
الفئة لان ترك الانتكار في حال خوف الفتنه امر معتاد مشروع رخصة فلا يدل
على الرضا ايضا ولم يذكر المصنف رحمه الله هذا الشرط ولا بد من ذكره وقد ذكره
صاحب البران ثم قال لا يخلو من ان تكون المسئلة اجتهادية او لا فان لم يكن
فلا يخلو من ان يكون عليهم في معرفتها تكليف او لا فان لم يكن نحو ان يقال
ابو هريرة افضل ام انس بن مالك فتلك الانتكار على من قال فيها قول لا يكون
اجماعا لعدم لزوم النظر فيه فلم يحصل لهم العلم بكونه صوابا او خطأ فلا يلزمهم
الانتكار اما لو كان في معرفتها تكليف فيكون سكوتهم رضى اذ لو لم يكن كذلك
لزم ترك ما يجب عليهم من النهي عن النكر المستلزم للخلف في اخبار الله تعالى
فانه موجه بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر ويشهد لهم بذلك قوله تعالى كنتم
خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وان كانت
اجتهادية بان كانت من الفروع التي هي من باب العمل لا الاعتقاد فالجواب فيها
وفي المسئلة الاعتقادية سواء ويكون اجماعا سكوتيا رخصة عند اكثر اصحابنا
وبعض الشافعية (قوله عند العرض) اي عرض الحادثة (قوله او الانتشار)
عطف على العرض اي عند انتشار الحادثة (قوله منزله) اي منزلة العرض
(قوله فان المشهور عنه) وهذا هو مذهب عيسى بن ابان من اصحابنا والقاضي
الباقلاني من الاشعرية وداود الظاهري وبعض المعتزلة والشافعية ههنا قول
آخر لكن المشهور هو المذكور في الكتاب حكى عنه انه حجة وليس باجماع وهو
المقول عن الكرخي وبعض اصحاب الشافعية وحكى عن الشافعية ايضا انه كان
يقول ان ظهر القول من اكثر العلماء والساكتون نفريسير ثبت به الاجماع وان
انتشر القول من واحد او اثنين والساكتون اكثر علماء العصر لا يثبت الاجماع
ونقل عن الجبائي انه اجماع وحجة بشرط انقراض العصر واستدل على القول
المشهور بما ذكره الشارح وهو ظاهر (قوله بعده) اي بعد التأمل في الدلة
(قوله او اعتقاد حقية كل مجتهد) اجاب عنه في الكشف بان ذلك الاعتقاد
لا يمنع من البساحة وطلب الكشف عن ما خذه لا بطريق الانكار على

و يسلم سائرهم فشرط سماع النطق من
الكل فتعذر على ان السكوت عند
العرض او الانتشار المنزل منزله وقت
المناظرة وطلب الفتوى ومضى مدة
التأمل فسق وخرام اذا الساكت
عن الحق شيطان اخرس في المحال
مادة ان يكون سكوتهم لاعن اتفاقهم
(وخالف الشافعية في) القسم
(الاخير) فان المشهور عنه انه ليس
اجماعا ولا حجة لجواز ان يكون سكوت
الباقى للتأمل او للتوقف بعده لتعارض
الدلة او للتوقير او الهيبة او خوف
الفتنه او اعتقاد حقية كل مجتهد فيه
او كون القائل اكبر سنا

او اعظم قدرا او اوفر علما كما سكنت على
حين شاور عمر في حفظ فضل الغيبة حتى
سأله فروى حديثا في قسمته وفي اسقاط
الجنين فاشاروا الي ان لا غرم حتى سأله
فقال ارى عليك القرة وقيل لان عباس
ما يمنعك ان تخبر عمر بما ترى في العول فقال
دنه وجوابه ان الصحابة بعد ما علمنا
بعضي مدة التأمل لا يهتمون بارتكاب
الحرام مع انه خلاف العلوم من عاداتهم
فقال عمر رضي الله عنه حين نفي الصلاة
في المهر فقالت امرأه ابغضت الله تعالى
بقوله وآتيتم احديهن فنظارا وبمعنا
عمر كل افة من عمر حتى المخدرات
في الحبال وسكوت على في المستلثين
كان تأخيرها الى آخر المجلس لتعظيم
الفتوى والمنوع فافيه الفتوى او يحول
على ان الفتوى الاولى حسنة وما اختاره
كان احسن صيانة عن الحسن الناس
ورعاية لحسن الشاء والعدل وحديث
النسوة خير صحيح لان المناظرة في العول
كانت مشهورة بينهم وكان عمر
الذين الناس للحق واعتذار ابن عباس
بمساوئهم للكف عن المناظرة لانها
غير واجبة لاعن بيان مذهبه (واهلة)
اي اهل الاجماع ومن يعتقد هو
باعتقادهم (مجتهد) اذ لو اعتبر وفاق
العوام لم يتصور اجماع اذ العادة تمنع
وفاقهم وايضا قول المقلد من عنده
قول بلا دليل فيكون خطاء

ان في الصحابة من لم يكن يعتقد ذلك اول التوقيف اي لتوقيف القائل او الفاعل (قوله)
او خوف الفتنة وهذا مدفوع بما ذكرناه من شرط عدم خوف الفتنة (قوله)
حتى سأله) ولولو جعل عمر سكوتهم تسليما ودليلا على الموافقة لما سأله ولو كان
السكوت دليلا على الموافقة لما سكنت على رضي الله عنه مع كون الحق عنده
في خلافهم (قوله فقال) اي قال على رضي الله عنه (قوله كل افة من
عمر) بمقول قال عمر (قوله صيانة) اي صيانة لعمر رضي الله عنه عن ظمن
الناس بانه امسك المال عن محسبه ذكر صدر الاسلام ابو اليسر منا وصاحب
القواطع من الشافعية ان هذا الاجماع اي السكوت لا يخلو عن نوع شبهة لما ذكره
الخصوم من الشبهة فيكون اجماعا مستدلا عليه ويكون دون القواطع من وجوه
الاجماع لكنه مع هذا مقدم على القياس ورذاته على هذا لم يبق فرق بين قول من
قال انه حجة وليس يا جماع وبين قول من قال انه اجماع وكان النزاع لفظيا الا ان
ثبت عن الفريق الاول انه لا يقدم على القياس عندهم فظهر الفرق ويمكن ان
يقال الفرق ثابت فان من قال انه اجماع اراد انه اجماع مقطوع به ولا يكون دون
الاجماع قول كالنص والمفسرون المحكم وان كان كل واحد قطعا ومن قال انه
حجة وليس يا جماع اراد انه حجة ظنية كخبر الواحد والقياس فيحقق الفرق فان قيل
لو كان قطعا يلزم ان يكفر جاحده او يضل وليس كذلك قلنا انما يكفر لكونه
متسكبا بدليل يصلح شبهة الا ترى ان موجب العام قطعي عندنا ولا يكفر جاحده
لتمسكه بما يصلح شبهة (قوله واهله) واعلم انه لا اجماع الا لامة محمد لانه انما صار
حجة بالنصوص الواردة بلفظ الامة نحو قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس
وقوله عليه السلام لا يتجمع امتي على الضلالة وهذا اللفظ وان لم يتناول الكافر
لكنه يتناول كل مسلم وهو ينقسم باعتبار اهلية الاجماع وعدم اهليته على
ثلاثة اقسام قسم هو من اهله بالاتفاق وقسم ليس من اهله بالاتفاق وقسم مختلف
فيهم فالاول كل مجتهد مقبول الفتوى لكونه من اهل الحل والعقد والشا في
كالاطفال والمجانين والاجنة فانهم وان كانوا من الامة الا انه لا يتصور منهم
وفاق ولا اختلاف وكذلك كل من سيوجد الى يوم القيامة من الامة فان اعتباره
يؤدي الى انتفاء الاجماع بالكلية لان اتفاقهم حينئذ لا يمكن الا عند القيامة
لا قبلها وعند هذا يحصل الاجماع المقصود ههنا وهو الدليل الشرعي على الحكم
الشرعي والثالث كالقلد العامي الذي لا يعلم الاصول والفروع والذي يعلم الاصول
لا الفروع والذي يعلم الفروع لا الاصول وكالمجتهد الفاسق والمتبع واختلفوا

في هذا القسم فذهب بعضهم منهم القاضي الباقلاني الى اعتبارهم في الاجماع مستدلين بان اسم الامة يتناول الكل الا انه خص منها الصبي والمجنون والمجنين لعدم الفهم وعدم تصور الوفاق منهم ففي الباقي على حاله دليل قوله عليه السلام ستغترق امتي وذهب الجمهور من اصحابنا وغيرهم الى انه لا عبرة الا باتفاق اهل الاجتهاد الموصوفين بالعدالة ومحاربة الهوى والبدعة واختاره المصنف وقال واهله مجتهد غير فاسق وغير مبتدع واحتزن بالاول عن المقلد عاميا كان كالذي لا يعلم الاصول والفروع وغير عامي كالذي يعلم الاصول لا الفروع وبالعكس واستدل عليه بوجهين الاول لو اعتبر موافقهم لم يتصور الاجماع لان العيادة قاضية بامتناع اتفاقهم لكثرتهم قطعا وثاني اما كنهم جدا لكن الاجماع ثابت قطعا ولقاتل ان يقول اهل الاجماع كذلك ويمكن ان يجاب عنه بانهم لم يبلغوا في الكثرة الى حد كثرتهم والثاني ان قول المقلد من عنده قول بلا دليل فيكون خطأ فلو اعتبر في الاجماع جاز ان يكون قول المجتهدين ايضا خطأ واللامر باطل لاستلزامه جواز اتفاق الامة على الخطاء فكذا الملزوم وفيه نظر لان كون قوله من عنده بلا دليل لا يستلزم كونه خطأ لجواز اصابته الحق عقلا بناء على القول ان للعقل حكما في الشرعيات او توفيقا للحق من الله تعالى وان لم يكن عن دليل سمعي لان الدليل للتوصل الى المطلوب واذ حصل المطلوب بلا دليل سمعي فلا حاجة اليه والجواب عنه انهم قالوا ان الحكم في الشرعيات لاعن دليل خطاء على ما سألني بيانه وقد يستدل عليه بان المقلد يحرم عليه مخالفة العلماء وكل من حرم عليه مخالفة العلماء لا تعتبر موافقته في الاجماع اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلانه كالمجتهد الذي لم يوجد وقت الانعقاد فانه يحرم عليه مخالفة الاجماع بعد حمله بالاجماع وموافقته غير معتبرة بل المقلد اول منه لانه اذا لم يعتبر موافقة المجتهد الذي بعد الاجماع فلان لا تعتبر موافقة المقلد اول وفيه نظر لان هذا المجتهد انما لم يعتبر موافقة لكونه لم يوجد وقت الاجماع او تراض العصر ليس بشرط والمقلد كان موجودا وقت الاجتهاد فكان قياسا مع الفارق وذهب بعضهم الى اعتبار موافقة من يعرف الاصول وبعضهم الى موافقة من يعرف الفروع واحتزن بالثاني عن الفاسق واستدل عليه بان وجوب اتباع المجتهدين والزام قولهم لعمري ثبت باهلية اداء الشهادة لقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس واذا لم يكن عدلا لم يكن اهلا للشهادة وذلك يناق وجوب اتباعه ويورث التهمة ايضا وقال بعض اصحاب الشافعي كان اسحق الشيرازي

فلو اعتبر جاز ان يكون قول المجتهدين ايضا خطأ فجاز اتفاق الامة على الخطاء (غير فاسق) فان وجوب الاتباع انما يثبت باهلية الشهادة واذا لم يكن عدلا لم يكن اهلا للشهادة وذلك يناق وجوب اتباعه ويورث التهمة لانه لما لم يحتز عن الفعل الباطل لا يحتز عن القول الباطل (و) غير (مبتدع) فانه ان ضكان عالما بفتح ما يعتقد معاندا فهو متعصب اذ التعصب عدم قبول الحق مع ظهور الدليل للميل سواء غلا حتى كفر ببعضه او وافض في تغليب جبرائيل عليه السلام واولا بعضهم في امامة الشيخين والخوارج في امامة على رضي الله عنه وان لم يكن عالما فان كان اعدم المبالاة فهو ما جن ولا عبرة بقوله وان كان انتقصان العقل فهو سفیه اذا السفه خفة تحمل على مخالفة العقل لقلة التأمل وايا ما كان فلا يكون من الامة الكاملة

وامام الحرمين يعتبر قول القاسمي في الاجماع ولا يعتقد الاجماع بدون ذلك لان الظاهر في
 المجتهد لا يلزمه ان يقلد غيره بل ينبع فيما يقع له ما يؤيد اليه اجتهاده فكيف يعتقد
 الاجماع عليه في حقه واجتهاده بخالف اجتهاد من سواه واحترز بالثالث عن
 المتدفع واعتدل عليه بما حاصله انه اما متعصب او ما جازي او سفيه واما ما كان
 ولا يكون من الامة الكاملة وتوضيح المسئلة ان المتدفع لا يخلو من ان يكون
 بدعيه فوجب الكفر بصريحها كغلاء الروافض والخمسة او لا توجهه فان كان
 الاول فلا نزاع في عدم اعتباره وفاقه. وخلافه في الاجماع لانه كافر وان كان الثاني
 فان كان بدعيه تضمن كفرا اى توجهه لا بصريحها وهو الخطي في الاصول
 بناء على فقيه الخلاف من كفرة لم يعتبره في الاجماع كالكفر الاصيل ومن لم يكفره
 يعتبره فيه وان كان بدعيه لا تضمن كفرا فقيه ثلاثه مذهب الاول اعتباره مطلقا
 مال اليه ابن الحاجب مستد بالان الأدلة الدالة على الاجماع شاملة له لكونه
 من المجتهدين فلا يعتقد الاجماع بدون ذلك واجيب بان الاول من قبيل المقضى
 ووجوب المقضى غير كاف في الحكم مالم ينفذ المانع ولم ينفذ المانع ههنا وهو
 الفقيه (قوله لم يكن اجماعا) وهل يكون حجة ام لا فقال المشرح المحقق في شرح
 المختصر وتدر المخالف مع كثرة المجتهدين كاجماع من عدا ابن عباس على القول
 واجماع من عدا الاشعري على ان النوم ينقض الوضوء واجماع من عدا اباطلحة
 على ان البرد يفسد لم يكن اجماعا قطعيا لكن الظاهر انه يكون حجة لانه يدل ظاهرا
 على وجود اجماع واقطع لانه لو قدر كون متمسك المخالفين التادر راجحا والكثيرون
 لم يطعنوا عليه او اطعنوا وخالفوه خطأ او عدا كان في غاية العذر ويكون من
 قبيل المجتهدين لال (قوله خلافا لما لك) قال يعتقد الاجماع باتفاق اهل المدينة
 واستدل عليه بعض اصحابه بقوله عليه السلام ان المدينة طيبة تنفي خبثها
 كما ينفي الكبر خبث الحديد وجه الاحتجاج به انه دل على نفي الخبث والخطاء
 خبث فيصحبون صفيا وما ينفي عنه الخطاء فهو حجة قال الشيخ اكيل في حاشية
 المختصر طيبة على وزن شبة اسم من اسماء المدينة لا وصف لكنه لا يناسب حل
 تنفي حله تأمل (قوله فان ذلك ليس بشرط) بل اجماع غيرهم من مجتهدي
 كل عصر حجة ايضا لانه اجماع الامة من امة محمد فوجب اعتباره بالادلة السمعية
 نحو ونبع غير سبل المؤمنين لا يجمع ائمتي على الضلالة وقوله لانه اجماع الامة
 دليلنا لان الامة كل متواطئ لا يتشكك فاذا اعتبر اجماع احدهما اعتبر الآخر
 ايضا واستدل الظاهرية بوجهين احدهما ما ذكره المشرح من حجة الله من انه

(وشروطه) اى شرط الاجماع (اتفاق الكل) لان الاعتبار اجماع الامة فابقي منهم
 احدا يصلح للاجتهاد مخالفين لم يكن اجماعا
 لاحتمال ان يكون الحق مع الواحد
 المخالف لان المجتهد يخطئ ويصيب
 فاحتمل ان يكون الصواب معه واذا
 اشترط اتفاق الكل (فلا يكتفى بالثلاثة) اى
 لا يعتقد الاجماع بمجرد اهل بيت الرسول
 عليه السلام خلافا للامة مائة واثنين
 من الشيعة (ولا ابو بكر وعمر) خلافا
 للبعث (ولا الائمة الاربعة) خلافا
 لاجماع القاضى اى حازم منا (ولا اهل
 المدينة) خلافا لمالك (لا كونهم) اى
 الكل عطف على اتفاق الكل (صحابة)
 فان ذلك ليس بشرط اى انعقاد الاجماع
 خلافا للظاهرية لانه اجماع الامة قالوا
 لو اعتبر اجماع غيرهم لا اعتبر مع مخالفة
 بعض الصحابة ولا يصح

فلما أصبح عند من لا يشترط ان لا يسبقه
خلاف مستقر وليس باجماع عند
من يشترطه واذا كان كذلك
(فالتابعي معتبر في اجماع الصحابة)
لا فهم ليسوا بدونه ككل الامة
وان الصحابة سوغوا اجتهاده معهم
والفتوا اليه كما حكى وذا دليل اعتباره
وقيل لا لانهم الاصول في الاحكام وهم
الخطاطيون حقيقة بالاداء فلما هو لا يخرج
التابعي عن كونه من الامة الكاملة
المعتبرة (ولا بلوغهم) اي الكل (عدد
التواتر) لعموم الادلة السمعية (ولا
انقراض العصر) اي عصر المجتهدين
فانه ليس بشرط لانقضا ولا حجة وهو
الاصح عن الشافعي لعموم تلك الادلة
فلما اتفقوا ولو حجة لم يمكن لاحد مخالفتهم
ولا رجوع البعض حتى لو رجع لم يبطل
الاجماع والمشرطين اولا ان الاجماع
ياستقرار الآراء وهو بالانقراض اذ قبله
وقت التأمل وثانيا ان احتمال رجوع
الكل او البعض ينافي بالاستقرار وثالثا ان
ابتداء الانعقاد برأى الكل فكذا بقاؤه
لان مدار كرامة الحجة وصف الاجماع
فلا يبقى مع رجوع البعض

لو اعتبر لجماع غيرهم لاعتبر مع مخالفة بعض الصحابة ولا يصح بطلانه اذا كان
في المسئلة خلاف بين الصحابة ثم اجمع التابعون وجب ان يتعقد الاجماع لانه
لما انعقد اجماعهم مع عدم قول الصحابة فيها فلان انعقادهم معه اولي وذلك يستلزم
الاجماع مع مخالفة بعض الصحابة واجاب بما حاصله ان من لم يشترط عدم خلاف
سابق يمنع بطلان الثاني ومن شرط ذلك يمنع الملازمة والثاني ان الصحابة قبل
مجيئ التابعين وغيرهم من ائمة المجتهدين اجمعوا على ان لا يقطع فيه يجوز فيه
الاجتهاد ولو كان اجماع غير الصحابة صحيحا لزم مخالفة اجماع الصحابة وتعارض
الاجماعين واللازم باطل بالاجماع فاللزم من ذلك بيان الملازمة ان التابعين لو اجمعوا
على مسئلة اجتهادية لما جاز الاجتهاد فيها بعد اجماعهم مع ان الصحابة اجمعوا
قبلهم على ان كل ما لا قطع فيه يجوز الاجتهاد فيه فيلزم مخالفة اجماع الصحابة
وتعارض الاجماعين احدهما اجماع الصحابة على ان كل ما لا قطع فيه يجوز
الاجتهاد فيه والثاني انه لا يجوز الاجتهاد في المسئلة الاجتهادية بعد انعقاد
الاجماع فيها واجيب عنه بالنقض باجماع الصحابة بان الصحابة قبل الاجماع على
حكم اجمعوا على جواز الاجتهاد فيه وبعد اجماعهم فيه لا يجوز الاجتهاد فيه مع
انه حكم اجتهادي فيلزم مخالفة اجماعهم وتعارضه ورد بان اجماعهم على جواز
الاجتهاد فيما لا قطع فيه مشروط بعدم الاجماع فيه اي ان ما لا قطع فيه يجوز
الاجتهاد فيه مادام لا قطع فيه نظيره لاشي من التام يقطن مادام تاما اذا وجد
فيه الاجماع زال شرط اجماعهم الاول فلا يلزم شي من الامرين اعني تعارض
الاجماعين ومخالفة اجماع الصحابة اي عدم اعتباره (قوله فالتابعي) اي التابعي
المجتهد الموجود عند انعقاد الاجماع من الصحابة او اما من نشأ من التابعي وبيع
درجة الاجتهاد بعد انعقاد اجماعهم فاعتباره وعدم اعتباره متبني على الخلاف
في اشتراط انقراض العصر على ما ساقى فن شرط ذلك اعتبره ومن لم يشترط
لم يعتبره (قوله لعموم الادلة السمعية) اي القائمة في حجة الاجماع نحو قوله تعالى
وبيع غير سبيل المؤمنين وقوله عليه السلام لا يجتمع امتي على الضلالة قيد الادلة
السمعية فان من استدلل على حجة الاجماع بالعقل فلا بد له من القول بعد التواتر
فان الاجماع الذي لم يبلغ مجموعهم خد التواتر لا يقطع بخطئته مخالفة ولا يقدم
على القاطع اجماعا كما استدلو عليه بهما على ما تقدم عند قوله وهو حجة قطعية عقلا
(قوله ولا انقراض العصر) معنى الانقراض عبارة عن موث جميع المجتهدين
الموجودين وهم يقول الحادثة واعلم انه اذا اتفقت كلمة مجتهدي عصر في لحظة

انعقد الاجماع عند المحققين وهو الاصح من الرواية عن الشافعي وقال احمد
وابن مويك انقراض العصر شرط انعقاده وقيل ذلك في الاجماع السكوني على
ما هو آتيا وظل اجماع الخريجين ان حصل الاجماع عن قواس يشترط ذلك والافلا
واختار المصنف مذهب المحققين واخرج عليه بالسمع وقال لعموم تلك الأدلة اى
السمعة فانها تدل على انه اجماع الامة فجة من غير تقييد بموت وانقراض
عصر والاصل عدم التقييد وقد يستدل عليه ايضا بان الاشرط انقراض
يؤدى الى عدم الاجماع فيكون باطلا وذلك لانه لو اجماع الصحابة ولحقهم التابعي
في عصرهم يجوز له مخالفتهم لعدم انعقاد اجماعهم لعدم انقراض عصرهم
وحينئذ لا يخلو اما ان يوافقهم التابعي او يخالفهم فان خالفهم لم يبق اجماعهم اجماعا
وان وافقهم ولحق تبع التابعي قبل انقراض عصر التابعي يجوز له مخالفتهم لانه
لم ينعقد اجماعهم بعد فان خالفوا لم يكن اجماعهم اجماعا واهل جرا الى زماننا فلم يخف
اجماع قطبنا واجيب عنه بان المراد انقراض عصر الخريجين الاولين عند حدوث
الواقعة لانقراض من يتجدد بعدهم فاذا انقضى عصرهم ولم يظهر منهم ولا
من التابعين الميركيين عصرهم خلافا لعمدة الاجماع ولم يولد حدوث تبع التابعين
بعد انقراض عصر الخريجين الاولين وهذا بناء على ان فائدة اشتراط انقراض
اعتبار دخول من ادرك عصر الخريجين الاولين في اجماعهم مع جواز رجوع
بعضهم قبل انقراض على ما هو المختار عند الشرطتين ذلك واما اذا كان فائدة
الاشتراط جواز رجوع بعض المتعدين بسبب ظهور فكر كما هو المختار عند احمد
لاعتباره واقعية من موجود في اجماعهم فلا مدخل للاحق في منع اجماع الاولين
عند انقراضهم اذا لم يجمع واحد منهم ولا تؤثر مخالفة من ادرك عصرهم
من التابعين واخرج للشرطتين بثلاثة اوجه ثم اجاب عن الاول بان وقت التأمل
هو وقت انعقاد اعتقادهم لا وقت حياتهم مطلقا فاذا انقرضت اعتقادهم على حكم
مضى وقت التأمل وان لم ينقض من وعن الثاني ان توهم الدافع ليس دافعا فكيف
ان يكون دافعا فحتمال رجوع الكل والكل والعصر قبل انعقاد اجماعهم توهم الدافع
وهو لا يكون دافعا لاجماعهم واجتماعهم لانه قد اجماعهم رافع فلا يكون رافعا
وعن الثالث بانه قياس مع الفارق اعني انه قياس الرفع على الرفع فيكون باطلا
(قوله الاول ان اهل العصر الاول آه) يخلف القائلون بحجة اجماع من بعد
الصحابة في شرط آخر وهو عدم الاختلاف السابق للاجماع اللاحق وصورته ان
يخلف اهل عصر في مسئلة واستقر خلافهم بحيث صار احد القولين مذهب البعض

والجواب عن الاول ان الاعتقاد اذا قرر
مضى وقت التأمل وعن الثاني ان توهم
الدافع ليس دافعا فكيف ان يكون رافعا
وعن الثالث انه قياس الرفع على الرفع
وهو باطل (ولا للاحق) (قديم الاختلاف
السابق) ههنا مسئلتان الاول بان اهل
العصر الاول اذا اختلفوا على قولين
فبعد ما استقر الخلاف بينهم هل يجوز
لمن بعدهم الاجماع على احد هما والاصح
عندهما مشايخا انه يجوز والاختلاف
السابق لا يمنع الاجماع اللاحق لان المعبر
اتفاق مجتهدى العصر وقد وجد
للمخالف اولان الاتفاق معدوم لان
البيت منهم وقوله يعتبر بدليله لانه
ودليله باق وثانيا ان في تجميع هذا
الاجماع تضليل بعض الصحابة والجواب
عن الاول ان حجة اتفاقهم كرامة
لهم ولا يتصور ذلك الا من الاحياء
المعاصرين ودليله انما يبق لو لم يرتفع
بالاجماع كالقياس الذي ورد بخلافه
نص وعن الثاني انه ان ارد التضييل
بالنظر الى الدليل فغير لازم لان دليلهم
يؤمّد كان حجة موجبة للعمل الى زمان
حدوث الاجماع الراجع وان اراد بالنظر
الى الواقع فليس بباطل لان المجتهد
بخطئ ويصيب والثانية ان اهل العصر
الاول اذا اختلفوا على قولين يكون
اجماعا على نفي قول ثالث

والآن مذهبنا الغيرة فهذا الخلاف هل يمنع انعقاد الاجماع في العصر الذي بعده
على احد القولين في تلك المسئلة وهل يكون عدم الاختلاف شرطا لصحة اولها
فذهب اكثر اصحاب الشافعي وجامعة اهل الحديث الى انه يمنع وتبقى المسئلة
مجتهدا فيها كما كانت لا يجمع عليها واختلف مشايخنا في ذلك فقال اكثرهم وهو
الاصح انه لا يمنع ويرتفع الخلاف به وتكون المسئلة مجمعة عليها عند علمائنا الثلاثة
واختاره فخر الاسلام والفعال الشافعي من الشافعية واختاره المصنف ايضا
واستدل عليه بان الاعتبار ينطبق مجتهدى العصر وقد وجد ذلك فان قيل استقرار
الخلاف الاول بعد التأمل على ما هو الفرض دليل على اجماعهم على تجوز
الاخذ بقول كل واحد من الطرفين باجتهاد او تقليد وهو معارض اجماع العصر
الثاني على امتناع الاخذ بكل واحد منهما ويلزم من التعارض فخطئة احد
الاجماعين اجيب باننا لانسلم لزوم التعارض وانما يلزم ان لو كان اتفاق العصر الاول
على القولين دليلا على اجماعهم على جواز الاخذ بكل واحد منهما وهو باطل
لان المصنف واحد والاخر خطأ واجماع الامة على تجوز الاخذ بالخطأ خطأ
ولو سلم اجماعهم على تجوز الاخذ بكل منهما لكن بشرط ان لا يعتقد اجماع
قاطع بعدهم على احدهما وقد وجد ذلك ورد بان تقدير الاشتراط لجواز في ذلك
الاجماع لجاز ان يعتقد اجماع على خلاف الاجماع الاول ولجاز ايضا ان يخالف واحد
الاجماع ويقدر ان الاجماع الاول مشروط بعدم الثاني او بعدم الواحد المخالف
ودفع بانه لا يلزم من الجواز فيما ذكرنا الجواز ههنا فان الاقوال اذا تعددت والحق
واحد منها يجوز ان يجوزوا الاخذ بكل واحد منها طالبا للصواب واما اذا اتحد
القول واتفقوا عليه كان ذلك صوابا يقين كرامة لهذه الامة فلا يجوز بعد الحق
اخذ غيره وقال بعض مشايخنا فيه اختلاف بين علمائنا الثلاثة فعند ابى حنيفة
يمنع الخلاف السابق انعقاد الاجماع اللاحق وعند محمد لا يمنع وابو يوسف مع
ابى حنيفة في رواية ومع محمد في رواية وقد قالوا ان عدم الخلاف السابق ليس
بشرط عند محمد وان اجماع كل عصر حجة سواء سبق فيه الخلاف من السلف
اولم يسبق ومن هنا قد صح القول عن محمد ان قضاء القاضي ببيع امهات الاولاد
باطل لكونه خلاف اجماع اللاحق اعني اجماع التابعين بعد خلاف الصحابة
فيه فان عند عمر لا يصح بيعها وعند علي وجازي صح ثم انعقد اجماع التابعين على
قول عمر وذكر الكرخي عن ابى حنيفة ان قضاء القاضي ببيع امهات الاولاد
لا ينقض قالوا هذا دليل على ان ابى حنيفة جعل الاختلاف السابق مانعا من

ولذا قلت (الان يكون) اى الاجماع
اللاحق (على قول ثالث) فحينئذ يكون
الخلاف السابق مانعا للاجماع اللاحق
وبعضهم خصوا الخلاف بالصحابة وانما
يستقيم عند من حصر الاجماع على
الصحابة والصحيح الاطلاق واعلم ان محل
الخلاف اما واحد او متعدد فالواحد له
امثلة منها ارث الجد مع الاخ استقلاله
او مفاسمة يشتركان في ارث الجد وحرمانه
ثالث لم يقل به احد ومنها عدة الحامل
الميت في عنها زوجها بالوضع او ابعيد
الاجلين ويشتركان في عدم الجواز
بالاشهر قبل الوضع لان التقدير ههنا
مانع للاقل فالقول بالاشهر ثالث ينفي
المتفق عليه ومنها عدة الرافعي غير التقدين
القدر مع المجلس او الطعم او الادخار
معه وتشتركان في ان لا يرث بالامع الجنس

انعقاد الاجماع اللاحق واشترط في انعقاد الاجماع عدم الخلاف السابق على
 خلاف مذهب محمد وقال بعض المحققين ان هذه الرواية عن ابي حنيفة ليست
 دليلا على ذلك بل تأويل هذا القول ان الاجماع الذي تقدمه الاختلاف السابق
 الاجماع مختلف فيه فانه عند اكثر العلماء ليس باجماع وحده من جعله اجماعا هو اجماع
 فيه شبهة بمنزلة خبر الواحد حتى لا يكسر جاحده ولا يضل فينفذ قضاء القاضي
 في بيع امهات الاولاد ولا ينفذ لانه ليس بخلاف الاجماع القطعي لانه ذكر ان
 الخلاف السابق يمنع الاجماع على عدم جوازه فعلى هذا لا فرق بين قول ابي حنيفة
 ومحمد في ان الاختلاف لا يمنع انعقاد الاجماع اللاحق الا من جهة ان ابا حنيفة
 قال ان هذا الاجماع السبوق بالخلاف اجماع فيه شبهة ولم يقل ذلك محمد
 والحنيفي المخالف اعلى اكثر اصحاب الشافعي بوجهين احدهما حاصل الاول
 ان المخالف الاول ولو كان واحدا لو كان حيا لما انعقد الاجماع دونه لانه من الامة
 ولم يخرج بموته عن الامة ولم يطل قوله به فلا انعقاد الاجماع بكونه اما الاول فلا
 لم يتفق كل الامة ولا بد منه واما الثانية فلا تخرج بموته عن الامة وبطل قوله
 لبطل المذهب بموت اصحابها كذهب ابي حنيفة والشافعي وغيرهما واصلح
 قول الباقر فيما اختلفوا فيه بموت احدهم اجماعا لان الباقرين كل الامة الاحياء
 في ذلك العصر وهو المعتبر اذا صبره باليت لكن اللازم باطل بالاتفاق وقوله منهم
 خبران والمضمر في قوله راجع الى الميت اي قوله في حال حياته معتبر لدليله لانه
 ودليله باق بعد موته فيكون قوله باقيا ايضا فيعتبر في الاجماع فينتفي الاجماع
 بعدمه وثانيهما ان في صحيح هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة وكل ما كان
 كذلك باطل فهذا باطل اما الاول فلان اجماع التابعين اذا انعقد على احد
 قول الصحابة تبين ان القول الآخر خطأ يبين فكان فيه شبهة بعض الصحابة
 الى الضلال اذا الضلال هو الخطأ يبين واما الثانية فلا تباطن بان عباس
 رضي الله عنه انه ضل في انكاره العول ولا بان مسعود رضي الله عنه في تقديمه ذوى
 الارحام على مولى العتاقة وان اجمعا بعدهم على خلاف ذلك ويجاب عن الاول
 بان حجة اجماعهم لا تنصور الامن الاحياء المعاصرين لامن الاموات فلا يضر
 خلافهم في حجة الاجماع اللاحق فان قيل انه وان مات لكن قوله باق بقاء
 دليله فيضرب الاجماع اللاحق قلنا لا نسلم بقاء دليله لانه ارتفع بالاجماع اللاحق
 النعقد بخلاف كالتباس الذي ورد بخلافه نص فانه يرتفع بذلك النص وقوله نظر
 اما اول فلان الخصم لا بد ان ينفذ الاجماع اللاحق مع الخلاف المتقدم حتى يصح

فالقول الرابع بعلة الربا بدون الجنس
بنى المتفق عليه ومعه لا ومنها خروج
الجنس من غير السبيلين بوجوب تطهير
المخرج او الوضوء وبشركان في وجوب
التطهير فالقول بعدم وجوب شئ منهما
يرفع المجمع عليه بوجوب تطهيرهما لا
واما التعدد فالقولان اما الوجود
في الكل والعدم في الكل كفسخ الشكاح
بعيوبه الستة وعيوبها السبعة عند
الشافعي وعدمه عندنا اذ تفرق القاضي
في الجلب والعنة ليس بفسخ فالفسخ
بالبعض دون البعض ثالث لم يقل به احد
وكلت الكل للام في الزوج مع الابوين
والزوجة معهما وعدمه فيهما فالقول
بثالث الكل في احدهما وثالث الباقي
في الاخرى ثالث لم يقل به احد واما
الوجود في البعض مع عدمه في البعض
لصاحب مذهب وعكسه لصاحب
مذهب آخر كاقضية الخروج من غير
السبيلين دون المس عندنا وعكسه
عند الشافعي رحمه الله فشمول وجود
الناقضية او عدمها ثالث لم يقل به احد
واما الوجود في البعض مع عدمه في البعض
آخر لصاحب مذهب وشمول الوجود
او عدمه لصاحب مذهب آخر يجوز
الثقل دون الفرض في الكعبة عند
الشافعي وجوازهما عندنا فعدم
جوازهما او جواز الفرض دونه ثالث
لم يقل به احد

القول اذ ليس له ارتفع بذلك الاجماع بل هو اول المسئلة اللهم الا ان يقال ان
الجواب بتحقيق لا الزام واما ثانيا فلانه لا يصلح جوابا عن قول الخصم والابطال
الذاهب ولصار قول الباقيين ام وعن الثاني يمنع الملازمة على تقدير و منع بطلان
اللازم على تقدير (قوله اما الوجود في الكل والعدم في الكل) اي كل المحل المتعدد
وهو العيوب الستة في الزوج والسبعة في الزوجة وتعددتها باعتبار كونها
من الزوج والزوجة (قوله اذ تفرق القاضي) متعلق بعندنا (قوله وكلت الكل
للأم) تعدد المحل ههنا باعتبار كونه مسئلتين وفي المسئلتين الايتين باعتبار
الخروج من غير السبيلين والمس باعتبار صلاتي الفرض والنفل (قوله اذا اختلفوا
على قولين) واستقر رأيهم عليهما بحيث يكون كل من القولين مذهبا صاحبه
فهو يجوز لثالث احداث قول ثالث مخالف لهما ام لا يجوز على ثلاثة اقوال
ذهب اكثر العلماء الى عدم جواز مطلقا وذهب بعض الظاهرية والشيعة الى
جواز مطلقا وبعض المحققين من اصحاب الشافعي ومالك كالامدي وابن الحاجب
الى التفصيل ان كان الثالث يرفع المجمع عليه لا يجوز والا يجوز واختار رحمه الله
الاول ثم مثل له امثلة بعضها مما كان محل الخلاف واحدا وبعضها متعددا
ولا يخفى عليك ان الاولين من الامثلة المذكورة مما لا شك ان القول الثالث فيهما
مخالف للاجماع فلا يجوز واما في الامثلة ففيه نظر على ما سيظهر لك (قوله
وبعضهم خصوا الخلاف) اي الخلاف في ان القول الثالث هل يجوز ام لا بعد
استقرار رأيهم على القولين (قوله استغلا او مقاسمة) فعند البعض يرث الجد
استغلا ولا وعند البعض يرث مع الاخ مقاسمة واستقر رأي الفريقين عليهما
فلا يجوز القول بجرمان الجد لكونه مخالفا للاجماع المركب في ارث الجد
(قوله القدر مع الجنس) اي عند الحنفية (قوله او الطعم) اي الطعم مع الجنس
عند الشافعية (قوله او الادخار معه) اي الطعم والادخار مع الجنس عند مالك
(قوله ومعه لا) اي القول الرابع مع الجنس لا يبنى المتفق عليه اشارة الى ان القول
الرابع في مسئلة الربا ليس مما يبنى المجمع عليه مطلقا بل ينفية في صورة فقط
وفي صورة اخرى لا ينفية فينبذ لا يصح التمثيل بهما لما نحن فيه اعني كون القول
الثالث او الرابع مخالفا للاجماع (قوله فالقول بعدم وجوب شئ منهما) يعني
شمول اعدم يرفع المجمع واما شمول الوجود اعني تطهيرهما فلا يرفع فكون
القول الثالث في هذه المسئلة ايضا رافعا للاجماع من وجه غير رافع من وجه
كافي مسئلة الربا فلا يصح التمثيل بها ايضا من كل وجه على ان القول لا نسلم

ان شمول العدم ايضا يرفع المجمع عليه في هذه المسئلة كيف وان وجوب فصل
 المخرج خالف فيه ابو حنيفة ووجوب غسل اعضاء الوضوء خالف فيه الشافعي
 فيصدق ان شيئا من الطهارتين ليس مما يجب اجاما فيصدق ايضا ان احدهما
 ليس مما يجب اجاما فلا يكون شمول العدم ولا شمول الوجود مخالفا للاجماع
 (قوله ابو حنيفة السنة) وهي الطهون الجذام والبرص والبهق والحب والفتنة
 وعيوبها السبعة الطون والجدام والبرص والبهق والقرن والبق والجر والزراد
 والحل المتمدن هو هذه العيوب باعتبار كونها من الزوج والزوجة (قوله
 لم يقل به احد) فيه ان عدم القول بالفصل لا يستلزم القول بعدمه فلا يكون
 القول بالفصل مخالفا للاجماع على ما سيصرح به (قوله فاقول ثلث الكل
 في احدية) قيل لاننا لم نذكر احد الشمولين اعني ثلث الكل او ثلث الباقي
 في الصورتين ثابت بالاجماع كيف وقد يصدق انه لا شيء من الشمولين يجمع عليه
 لما في من مخالفة البعض ولهذا احدث التابعون قولنا اننا حصل ابن سيرين بثلث
 الكل في زوج وابوين دون زوجة وابوين وقال تابعي آخر بثلث الكل
 الثالث يمكن مخالفا للاجماع ايضا (قوله فشمول وجود الناقضية اه) فيه
 ان الناقضية الخروج من غير الدليلين خالف فيه الشافعي وناقضية المص خالف فيه
 المجتهد فيصدق ان شيئا من الناقضتين ليس مما يجب اجاما فيصدق ايضا ان
 احدهما ليس مما يجب اجاما فلا يكون شمول الوجود ولا شمول العدم مخالفا
 للاجماع على ما في نظيره اختلفوا فيه تفصيل شيئا ذكره (اي بعض المتأخرين
 من الشافعية) كالا مدي ومعه من المالكية ابن الحاجب (قوله فيما اتفقوا عليه)
 اختلفوا على مخالفة الكل فيما اختلفوا فيه (قوله في الصورتين المتأخرين)
 وكأني في طهارة الوضوء والغسل والتيمم فهدى البعض نجب اليد في الكل وعند
 البعض في التيمم فقط والقول بشمول العدم قول ثالث لم يقل به احد لكونه مخالفا
 للاجماع وكبر وطهر المتأخرين هو عدمه حيا فعند البعض لا يرد لها مطلقا وعند
 البعض يرد لها مع ارض البكرة والقول برد لها ثالث (قوله فقدم الاكتفاء)
 بيان لما اتفقوا عليه الكل فيكون الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع مخالفا للاجماع
 (قوله ليس الاجماع مذهب واحد) اي من وجه لا مطلقا على ما يظهر بالأمم
 في تلك الصورتين (قوله او قول صاحبه) فان قيل ان كلا من الطرفين انما اوجب
 الاخذ بقوله لا يقول صاحبه بل هو ينكر قول صاحبه لانه خلاف مذهب قلنا
 معناه ان كلا منهما اوجب الاخذ بقوله او يقول صاحبه بمعنى ان الحق لا يخرج

(وبعض) اي بعض المتأخرين من
 الشافعية (قيد) اي الثالث (بالتزامه)
 ابطال ما اجمعوا عليه) اي قالوا ان
 الثالث ان استلزم رفع قول حنفي عليه
 فنوع والا فلا لان المنوع مخالفة
 الكل فيما اتفقوا عليه كالصورتين
 الاوليين فان الاكتفاء بالاشهر قبل
 الوضع منتف اجاما اما لان الواجب
 ابعدا الاجلين واما لانه وضع الحمل فعدم
 الاكتفاء بالاشهر يجمع عليه وفي الجدة
 مع الاخوة اتفق الفريقان على عدم
 حرمان الجدة واما مخالفة مذهب
 في مسئلة وآخر في آخر فلا كافي في الصور
 الاخر فان في كل منهما ليس الا مخالفة
 مذهب واحد لا مخالفة ما اتفقوا عليه
 (ورد) هذا التقييد بان المفهوم من
 ادلة المانعين لا يحدث الثالث
 (والمجوزين) لاحد انه (الاطلاق)
 يعني ان المفهوم من ادلة المانعين
 التمسك انه يستلزم ابطال المجمع عليه
 مطلقا ومن ادلة المجوزين انه لا يستلزمه
 مطلقا وذلك لان المانعين تمسكوا اولا
 بان الاتفاق ثابت اما على عدم التفصيل
 كافي مسئلة العيوب او على عدم القول
 الثالث كافي الكل لان كلا اوجب
 الاخذ بقوله او قول صاحبه

عن قولهم فيجب الأخذ بواحد منهما إلا أنه أوجب الأخذ بقوله على وجه
التصديق مع احتمال الخطأ وبقول صاحبه أوجب الأخذ مع احتمال الصواب
(قوله والمنفي القول بمنفهوم) أي الذي نفاة بعض المتأخرين في قولهم هو القول
بنفي المتقدمين القول الثالث لا مالم يتعرضوا وسكتوا عنه يعني القول بعدم
الثالث (قوله والا) أي وإن كان عدم القول بالتفصيل أو الثالث هو القول
بعد مهما أو مستلزما له لزم على كل مجتهد أنه وجه الملازمة أن موافقته لصحابي
أو مجتهد في مسألة يستلزم عدم القول بمخالفته وعدم القول بمخالفته يستلزم
القول بعدم مخالفته له على الفرض المذكور والقول بعدم مخالفته له يستلزم
موافقته له في جميع المسائل وليس كذلك الأثرى إن أباحنيقة وافق ابن مسعود
في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها ولم يوافق في أن المحرم من الأثر يحجب غيره
عند ابن مسعود وفيه نظر لأن موافقته له في مسألة إنما تستلزم عدم القول
بمخالفته له في تلك المسألة فقط لا في غيرها وعدم القول بمخالفته له في تلك المسألة
يستلزم القول بعدم مخالفته له في تلك المسألة أيضا ولا يلزم من ذلك موافقته له
في جميع المسائل (قوله بل الشأن في التيسر) توضيحه إن أكثر العلماء من
المقدمين ذهبوا إلى أن القول الثالث بعد استقرار اختلافهم في القولين لا يجوز
أحداه مطلقا لكونه مخالفا للاجماع على عدم الفصل أو على عدم القول الثالث
ولا استلزامه تخطئة كل الأمة وذهب بعض الظاهرية والشيعة من المتقدمين
إلى جوازه مطلقا واستدلوا عليه بما ذكره من الوجهين وفصله بعض المتأخرين
وقال إن استلزام القول الثالث إبطال ما أجمعوا عليه لا يجوز وإن لم يستلزم ذلك
بل وافق كل واحد من القولين من وجه وخالفه من وجه يجوز واستدلوا
عليه بأن الممنوع مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه كما في الصورتين الأولى
من الصور المذكورة لا مخالفة مذهب في مسألة وآخر في أخرى كما في باقي الصور
فإن القول الثالث فيها موافق لكل من القولين من وجه ومخالفة من وجه
على ما عرفت فلا يكون مخالفا للاجماع وقصده رد على المتقدمين
بأن أحداث القول الثالث ليس بمنوع في جميع الصور المذكورة بل في بعضها
فاطلاق المنع والتجوز ليس بصواب ورده بعض المحققين بأن المفهوم من أدلة
المانعين والمجوزين من المتقدمين هو الإطلاق في المنع والتجوز فالتفصيل
المذكور بعده غير مفيد إذ لم يذكر في دليل التفصيل ما يزيل
المانعين بل قالوا لأن الممنوع مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه لا مخالفة مذهب

فاجيب بأن عدم القول بالتفصيل
أو الثالث ليس قولاً بعد مهما والمنفي
القول بمنفهوم لا مالم يتعرضوا له والألزم
على كل مجتهد وافق صحابيا أو مجتهدا
آخر أن يوافق في جميع المسائل وليس
كذلك وثانياً إن فيه تخطئة كل فريق
في مسألة وفيها تخطئة كل الأمة فاجيب
بأن الأدلة تقتضي منع تخطئة الكل فيما
اتفقوا عليه لا مطلقا والمجوزين عسكوا
أولاً بان اختلافهم دليل صحة الاجتهاد
ولا منع منه فاجيب بأنه دليل مالم يتفر
اجماع كالأخذ بواحد منهم أجمعوا ولو سلم
فالممنوع مخالفة ما اتفقوا عليه
من الأمر المشترك وثانياً لو لم يجز لم يقع
وقد أحدث ابن سيرين أن للام ثلث
الكل مع الزوج دون الزوجة وعكس
ما نفي آخر ولم ينكر والأقل عادة فإذا
كان المفهوم من تلك الأدلة الإطلاق
(فالتفصيل) بأن الثالث أن استلزم
إبطال ما أجمعوا عليه منع والأفلا
(غير مفيد) بل الشأن في التمييز بين
الاستلزام وعدمه

في مسئلة وذلك لا يثبت لان المانع يسلم ان المنوع مخالف الشكل لا مخالف الجوهر
 ويقول ان في الصور كلها مخالفة الكل على ما فسره رحمه الله فان قيل
 المشان ان بين ما يميزه بين الاشتراك وعدمه حتى يظهر حقيقة القول بالفصل
 وبطلان ما ذكره المتقدمون من اطلاق المنع والصور لكنهم لم يبينوه فلابد
 من بيانه وهو ان المقصود ان كان الزام الخصم فالتمسك بعدم القائل بالفصل
 وبالإجماع المركب صحيح في جميع الصور فيكون القول الثالث باطلا مطلقا
 كما يقال في الزام الخصم اما ان ثبت ولاية الإجماع للاب اولاً ثبتت فان ثبتت
 ثبتت الجهد أيضاً والافلا لعدم القائل بالفصل فيقبل الزام الخصم وكما يقال
 في وجوب الزكاة في الحل في الزام الشافعي ان الوجوب في الضمير لا يخرج من ان
 يكون ثابتاً اولاً فان كان ثابتاً يكون ثابتاً في الحل أيضاً فيسأله وان لم يكن ثابتاً
 في الضمير يكون ثابتاً في الحل اذ لو ثبت في الحل يلزم العدم في الضمير مع العدم
 في الحل وهذا باطل لكونه مخالفاً للإجماع المركب على شمول الوجود لان
 الوجوب في الحل ثابت عندنا وفي الضمير ثابت عند الشافعي فيكون القول العدم
 مخالفاً للإجماع المركب وهذا وان لم يثبت حقيقة الوجوب في الحل عندنا لكنه
 بقيد في ماطلة الشافعي فانه لو لم يثبت الوجوب في الحل يلزم العدمان وهو متف
 عند الشافعي واما ان كان المقصود اطلاق الحل في التمسك بهما ليس مقبولا
 ولا القول الثالث باطلا مطلقاً بل فيه تفصيل وهو ان القولين ان اشتركا
 في امر واحد حقيق شرعي يكون القول الثالث مستلزماً لا يبطال الإجماع فيصريح
 التمسك وان لم يشر كفايه بان لا يكون المشترك فيهما حقيقة بل لو كان واحداً
 لكلا لا يكون حكماً شرعياً فالقول الثالث لا يكون باطلا لعدم اشتراكهما في
 المجموع عليه فلا يصح التمسك فالاول اني لست مشترك فيهما في واحد حقيقي شرعي
 كمشكلة العدة والتوفي عنها زوجها والحد مع الاخوة فلان القولين يشتركان في ان
 العدة لا تقضي بالاستمرار وحلها وان الحد لا يحرم ويحل فيهما امر واحد حقيقي
 شرعي اي ثبت بالشرع ومشكلة وجوب النية في الطهارة الموضوعة والعيال والتميم
 فان القولين اعني وجوبها في الثلاث عند الشافعي وفي التيمم عندنا لا يشتركان
 في امر شرعي وهو وجوب النية في الطهارة الا ان الشافعي اوجبها في الثلاث
 وعلماءنا في الواحد ومشكلة البكر التي وطئها المشتري ثم وجد بها عيباً فلان القولين
 اعني عدم رد هاتين لم يورداهما مع ارش البكارة يشتركان في عدم الرد بحال وهو امر
 شرعي فالقول الثالث في هذه الصور الاربع باطل مخالف للإجماع ومشكلة فان

الزوجين احدهما حاضر والاخر غائب فان القولين يشتركان في اثبات نسب
 الولد من احدهما وفي ان الثبوت من احدهما ينشأ في الثبوت من الآخر بحكم
 الشرع يعني الافتراق في صورتين حكم شرعي فاحداث القول الثالث باطل
 سواء كان قولاً يشمول الوجود اعني ثبوت النسب منها جميعاً او يشمول العدم
 اعني عدم ثبوته من واحد منهما اصلاً والثاني اعني عدم اشتراك القولين في امر
 واحد شرعي كمسئلة الربا فعملته القدر مع الجنس او الطعم معه او الطعم والادخار
 معه فان القولين او الاقوال لا يشتركان في امر واحد شرعي فان قيل يشتركان
 في عليّة الجنس قلنا كون الجنس عليّة ليس حكماً شرعياً بمعنى لا تدرك اولاً خطاب
 الشرع على مذهب معنى شرعي بل يستنبط ومفهوم احداً الامرين او احداً الامور
 ليس امر او احداً حقيقة بل هو واحد اعتباري ولو سلم انه واحد حقيقي لكنه ليس
 حكماً شرعياً فلا يفيد اشتراك القولين فيه واما مسئلة الخارج من غير السبيلين
 ففيها تفصيل وهو ان القولين اعني وجوب الوضوء او غسل المخرج يشتركان
 في امر واحد شرعي وهو وجوب التطهير فالقول الثالث ان كان شمول العدم فهو
 باطل لكونه مخالفاً للمجموع عليه اعني وجوب احد الفسليين وان كان شمول
 الوجود اي وجوب الفسليين معاً فلا يكون مخالفاً للاجماع فيكون جائزاً فان قيل
 الافتراق اي عدم اجتماع القولين ثابت بالاجماع فيكون الاجتماع اي شمول
 الوجود مخالفاً للاجماع قلنا الافتراق هنا وان كان امر او احداً لكنه ليس بحكم
 شرعي لان الشرع لم يحكم بالنفاة ثابتة بين القولين حتى يلزم من عدم
 احدهما وجود الآخر بخلاف ما اذا كان الافتراق حكماً شرعياً كما في مسئلة ذات
 الزوجين احدهما حاضر والاخر غائب على ما ذكرناه آنفاً ومسئلة
 الخروج من غير السبيلين والمس مما كان المحل متعدياً فان القول الثالث
 فيها سواء كان شمول الوجود اي الناقضية فيهما او شمول العدم اي
 عدم الناقضية فيهما لا يكون خلاف الاجماع لعدم اشتراك القولين في امر
 واحد سواء كان كل من القولين امر كما اعني الانتقاض في الخروج وعدمه
 في المس عند ابن حنيفة وعكسه عند الشافعي او امر او احداً اعني الانتقاض
 في الخروج مع عدمه في المس عند ابن حنيفة وعكسه عند الشافعي فان قيل انهما
 قد اشتركا في احد الافتراقين اي انتقاض الخروج دون المس او بالعكس قلنا
 ان هذا الافتراق ليس بحكم شرعي فان قيل انهما يشتركان في عدم جواز الصلاة
 وهو حكم شرعي فان من احبهم ومن المرأة لا يجوز صلاته بالاجماع اما عندنا

فلا احتجاء واما عنده فالتمس فيكون القول بشمول العدم مبطلا للاجماع قلنا
اجماع بطلان الصلاة بهما ممنوع لجواز ان يكون الوضوء مخطئا في تأنيده
الخروج مصيبا في عدمها في المس والشافعي يكون مخطئا في المس مصيبا في الخروج
اذ ليس من ضرورة كونه مخطئا في احدهما كونه مخطئا في الآخر والقول بشمول
العدم فلا اجماع في بطلان الصلاة حتى يكون القول بشمول العدم مبطلا له وقص
عليه باقي الصور يعني ان اشترك القولان واحد شرعى يبطله الثالث فاحداث
الثالث باطل والا فلا (قوله على ان التمس اه) اي تمسك للمنفعةين بعدم القائل
بالفصل في بعض الصور وبالاجماع المركب في بعض آخر ولا بد من ذكره وان تركه
الشارح مشهور في المناظرات فلا بد من ابطاله بما ذكره المفصلون في مقام
استدلالهم اعني ان المتنوع مخالفة الكل (قوله كما يقال الوجوب في الضمارة)
لا يخفى عليك ان هذا يصلح نظير التمسك بالاجماع المركب في المناظرات لا للتمسك
بعدم القائل بالفصل بل نظيره اما ان يثبت ولاية الاجماع الثلاث اولا فان ثبت
ثبت للعدم ايضا والا فلا لعدم القائل بالفصل ثم يخاد كره من التفسير بحث لان قوله
والا لا يجمع العدمان ممنوع وهو ظاهر بل الصواب ان يقال الوجوب في الضمارة
لا يخلو عن ان يكون ثابتا اولا فان كان ثابتا يكون ثابتا في الحلي ايضا قياسا وان
لم يكن ثابتا في الضمارة يكون ثابتا في الحلي اذ لو لم يثبت في الحلي يلزم العدم في الضمارة
مع العدم في الحلي فيجتمع العدمان وهذا منتف بالاجماع على ما وقع في التوضيح
ولعل من لم يخف الشارح سمع قاطنا من قلم الناسخ والا لوجه لقوله والا لا يجمع
العدمان (قوله فيقبل التمسك) اي بالقول بعدم القائل بالفصل وبالاجماع
المركب (قوله بدليل تجوزهم الاصابة اه) كما في مسألة الخروج عن غير
السيارين والمس فان التجوز والتعطف فيهما في مقام التحقيق منهما لا في مقام
الالزام على ما ذكرناه آخرا (قوله كالاقتراح فيما لم يحكم الشرع) وقد ذكرناه
آخرا (قوله كما في القول بوجوب تطهير المخرج) قال المتقدمين يشتركان فيه
في وجوب التطهير وهو امر واحد شرعى والقول الثالث اعني شمول الوجود
لا يبطله واما شمول العدم فيبطله على ما مر (قوله بقيد اليقين) واستدلوا عليه
بقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس فان الخيرية توجب الحقبة فيما اجمعوا عليه اذ لو
لم يكن حقا لكان ضلالا لقوله تعالى فاذا بعد الحق الا الضلال ولا خفاء في ان
الضالين لا تكون خيرا لائم وبقوله وكذلك جعلناكم امة وسطا فان الوسطية
هي العدالة بين الافراط والتقريب وهي تقتضي الرسوخ على الطريق المستقيم

على ان التمسك بعدم القائل بالفصل
مشهور في المناظرات كما يقال الوجوب
في الضمارة ان كان ثابتا يثبت في الحلي
ايضا والا لا يجمع العدمان وهو منتف
اجماعا والصواب ما قيل ان الغرض
اما الزام الخصم فيقبل التمسك ويبطل
الثالث مطلقا وهو محل المنع المطلق
عن اصحابنا بدليل تجوزهم الاصابة
في احدي المستلذين المنفصلتين والخطا
والاخرى في مقام التحقيق دون الالزام
واما اظهار الحق فلا يقبل التمسك
ولا يبطل الثالث الا اذا اشترك القولان
في حكم واحد حقيقي شرعى يبطله
الثالث كاشتراك القول بارت الجدد
مع الاخوة استقلال القول بارت معه
مقاسمة فارت الجدد وهو حكم واحد
حقيقي شرعى يبطله القول بحرمائه
اما اذا اشتركا في واحد اعتباري
كاشتراك القول بعلية القدر مع الجنس
والقول بعلية الطعم معه في مفهوم احد
الامر بن او احد الامور او في واحد
حقيقي ليس بشرعى كالاقتراح
فيما لم يحكم الشرع بالتأفة او شرعى
لكن لم يرفع الثالث كما في القول بوجوب
تطهير المخرج والوضوء فلا يبطل
الثالث (وحكمه) اي الاجماع (انه
من حيث هو هو) مع قطع النظر عن
العوارض (بقيد اليقين) كما ان الكتاب
والسنة كذلك فافادته الظن بحسب
العوارض كالاية المأولة وخبر الواحد
(في كونه جاحده) اي منكر حجة الاجماع
مطلبا تمسا هو المختار عند مشايخنا

وتنفي الزيف عن سواء السبيل وبقوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين
 له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصير لوجه
 الاستدلال به انه تعالى جمع بين مشاققة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد
 ولا شك ان مشاققة الرسول عليه السلام وحدها تستوجب الوعيد فلو لا ان
 الاتباع في المذكور حرام لم يكن في ضمه الى المشاققة فائدة بل يكون قبيحا لان
 ضم المباح الى الحرام قبيح واذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما كان اتباع
 سبيل المؤمنين واجبا لان اتباع سبيل من السبل واجب اذ لم يتركوا سدى وقال
 تعالى قل هذه سبيلي ثم سبيل المؤمنين لا يمكن ان يكون عين ما اتى به النبي عليه
 السلام لانه ان كان كذلك يكون اتباع غيره مخالفة الرسول فيكون المعطوف اعني
 الاتباع عين المعطوف عليه اعني المشاققة في هذه الآية والمعطوف يقتضي الغايرة
 بينهما ولا يمكن ايضا ان يكون سبيل المؤمنين احكاما لا يدخل فيها ما اتى به الرسول
 عليه السلام اذ لو كان كذلك كان ما اتى به النبي عليه السلام غير سبيل المؤمنين
 فيكون اتباعه داخل في الوعيد وهو باطل فيكون سبيل المؤمنين مجموعا مر كبا
 اتى به النبي عليه السلام ومن غيره فهذا الغير يكون واجب الاتباع مثل ما اتى به
 النبي عليه السلام فان شرط في كونه واجب الاتباع اجماع امة حصل المطلوب
 وان لم يشترط مع عدم الاجماع اذا كان واجب الاتباع فمع الاجماع اولى بالطريق
 فان قيل اذا كان سبيل المؤمنين مر كبا ما اتى به النبي عليه السلام ومن
 غيره فما اتى به يكون غير سبيل المؤمنين فاتباعه يكون داخل في الوعيد المذكور
 الجواب بان الجزء لا يكون غير الكل وان لم يكن عينه وبقوله عليه السلام لا يجتمع
 اثني على الضلالة واستدلوا بهذه الاستدلالات على حجة الاجماع كما استدلوا
 على افادته اليقين واعتراض على كل منها اما على الاول فلان الظاهر ان الخطاب
 للصحابة على ما يشعر به قوله تعالى ان يضرروكم الا اذى وان الضلال في بعض
 الاحكام بناء على الخطاء في الاجتهاد لا ينافي كون المؤمنين العاطلين خير الامم
 واما على الثاني فلان العدالة لا تنافي الخطاء في الاجتهاد اذ لا فتى فيه بل هو
 مأجور به ولان المراد كونهم وسطا بالنسبة الى سائر الامم ولانه لا معنى لعدالة
 مجموعهم بعد القطع بعدم عدالة كل من الاحاد لان ضم غير العدل لا يقيد العدالة
 اذ لا شيء في المجموع غير الاحاد ولو سلم فلا دلالة على قطعية اجماع المجتهدين
 في عصر واحد لان الخطاب عام واما على الثالث فلانه يجوز ان يكون ما اتى به النبي
 عليه السلام عين سبيل المؤمنين ولا تملك لزوم كون المعطوف عين المعطوف عليه

وقيل يكفر فيما علم كونه من الدين
 ضرورة كالعبادات الخمس وفي غيره
 خلاف (ولابده) اي للاجماع
 (من سند) اي دليل وامارة يستند
 الاجماع اليه لاستحالة الاتفاق
 بلا داع عادة ولان الحكم الذي يعتقد به
 الاجماع ان لم يكن عن دليل سمعي
 كان عن عقل وقد ثبت ان لاحكم له
 عندنا وقيل لو كان عن سند لا يستغنى به
 عن الاجماع فلم يبق له او لمحبيه فائدة
 قلنا هذا يقتضي ان لا يكون اجماع ما
 عن سند وهو خلاف الاجماع
 ومنع ذلك لا نسلم الزوم اذ فائدة
 حرمة المخالفة وسقوط البحث
 عن كيفية دلالة السند وعن تعيينه
 ونحو ذلك

لأن مفهوم مشاققة الرسول غير مفهوم اتباع غير سبيل المؤمنين والمغايرة في المفهوم
 كافية في صحة العطف ولا يلزم المغايرة في الخارج ولو سلم ان ما أتى به النبي عليه
 السلام غير سبيل المؤمنين لكن التوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين مشروط
 بمشاققة الرسول والمشروط باق على عدم عدم الشرط ولو سلم انه غير مشروط
 بهما بل يتفرد بالتوعد لكن سبيل الغير الكفر ونحن نلتزم ان اتباعه
 متوعد بالعقاب لكن ذلك لا يدل على وجوب اتباع المؤمنين ولو سلم ان سبيل
 الغير ليس هو الكفر لكن اللام في المؤمنين للاستغراق فيتناول جميع المؤمنين
 الى يوم القيامة وذلك لا يدل على ان ما وجد من الاجماع في عصر عصر حجة
 فمن ابن الاختصاص باهل عصر مع ان المؤمنين عام لكل عالم وجاهل والجاهل
 غير داخل في الاجماع المنع وما دون ذلك فالاية لا تدل عليه ولو سلم ان المراد
 بالمؤمنين اهل الحل والعقد في عصر عصر لكن السبيل مفرد لا عموم فيه
 فلا يقتضي اتباع كل سبيل والالوجب اتباع ما فعل اهل الاجماع من المباحات
 لانه سبيلهم واللازم باطل واوجب اتباعهم في اجماعهم قبل الاتفاق على حكم
 من الاحكام على جواز الاجتهاد لكل احد واتباعهم في امتاعه بعده وذلك
 تناقض فتعين التأويل بمتابعة سبيلهم باتباع النبي عليه السلام وترك مشاققة
 او بمتابعة سبيلهم في الايمان واعتقاد دين الاسلام والحمل على هذا اولى من الحمل
 على الاجماع لاستلزامه اعمال اللفظ في زمن النبي عليه السلام وبعده والحمل
 على الاجماع يقتضي اختصاصه بما بعد النبي عليه السلام لان زمن الاجماع
 بعده عليه السلام ولو سلم ان المراد اتباعهم فيما اجمعوا عليه من الاحكام
 الشرعية لكنه مشروط بسابقة تبين الهدى المعرف باللام المستغرقة لكل
 هدى حتى اجماعهم على الحكم الشرعي وانما تبين له الهدى بدليله واذا كان
 الاجماع من الهدى فلا بد من تقدم بيانه بدليله فلزم تقدم دليل كون الاجماع
 هدى ودليل كون الاجماع هدى ليس هو نفس الاجماع بل غيره وغيره كاف
 في اتباعه عن اتباع الاجماع ولو سلم وجوب اتباع سبيل المؤمنين مطلقا لكن
 المراد بالمؤمنين الائمة المعصومون لان سبيلهم لا يكون الا حقا او المؤمنين
 الذين فيهم المعصومون لان سبيلهم سبيله ولو سلم دلالة على كون الاجماع حجة تقيده
 اليقين لكنه معارض بالكتاب نحو نزولنا عليك الكتاب تبينا لكل شئ فانه يدل
 على عدم الاحتياج الى الاجماع وبالسنة نحو ما روى ان النبي عليه السلام سأل
 معاذ عن الادلة التي يحكم بها فلم يذكر معاذ الاجماع واقره عليه السلام على

ذلك ولو كان الاجماع دليلا لما ساع ذلك واماعلى الرابع فلانه خبر واحد فلا يفيد القطع وبلوغ مجموع ما روى من الاحاد الى حد التواتر غير معلوم ولهذه الاشكالات عدل بعض المحققين عن الاستدلال بهذه الادلة على هذا المطلب واجمع بوجوه اخر الاول قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم وقد ذكرنا وجه الاستدلال به وما يرد عليه عند قول المصنف الاجماع حجة قطعية عقلا ونقلا فارجع اليه الثانى قوله تعالى فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا الاية وجه الاستدلال به يدل على وجوب اتباع كل قوم طائفة المتفقهة فان اتفق الطوائف على حكم لم يوجد فيه وحى صريح وامروا اقوامهم به يجب قبوله فاتفقوا صار بينة على الحكم فلا يجوز مخالفته بعد ذلك لقوله تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات ويرد عليه انه لا يفيد الاكون ما اتفق عليه طوائف الفقهاء حجة على غير الفقهاء والكلام فى كونه حجة على المجتهدين حتى لا يسعهم مخالفته وايضا ان وجوب العمل لا يستلزم القطع لان الظن قد يجب العمل به الثالث قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم فاووا الامر منكم ان كانوا هم المجتهدين فاذا اتفقوا على امر لم يوجد فيه صريح الوحى يجب اطاعتهم وان كانوا هم الحكم فان لم يكونوا هم المجتهدين ولم يعلموا الحكم المذكور يجب عليهم السؤال من اهل الاجتهاد والعلم فاذا سلموا اتفقوا على الجواب يجب القبول والام بكن فى السؤال فائدة فيجب على الناس الاطاعة فى ذلك العصر وكذا بعده (قوله يجوز ان يكون ظنيا كالقياس) وذلك كالاجماع على خلافة ابى بكر رضى الله عنه قياسا على امامته فى الصلاة حتى قيل رضيه رسول الله لامر ديننا افلا نرضاه لامر ديننا (قوله وقيل) وهم الظاهرية والشيعة والطبري قالوا يجب ان يكون السند قطعيا من الكتاب والسنة لا ظنيا قياسا او خبر واحد (قوله قلت) جواب لما (قوله وسند ما يستقل بالحجة ليس الا الظنى) كلمة الادخال على المقصور عليه فان قيل ان السند اذا كان ظنيا فكيف يكون الاجماع المبني عليه حجة لان الحجة تقضى القطع قلنا لان سلم ان الحجة منحصرة على القطع ولو سلم فعنى الاجماع القطعى ليس ان يكون سنده قطعا بل ان يكون مقولا بطريق التواتر وان كان سنده ظنيا فان الاجماع المنقول ايضا متواترا كاجماع الصحابة قطعى وان كان سنده ظنيا (قوله الركن الرابع فى القياس) لما فرغ من مباحث الكتاب والسنة والاجماع شرع فى مباحث القياس وهو فى اللغة التقدير يقال قست العمل بالمثل اى قدرته به وجعلته مساويا له وهو مصدر قابس

واعلم انهم اختلفوا فى سنده فقيل يجوز ان يكون ظنيا كالقياس وخبر الواحد وقيل يجب ان يكون قطعيا ثم لما لم يكن للنزاع فى جواز كون السند قطعيا معنى لانه ان ارد ان لا يقع اتفاق مجتهدى عصر على حكم ثابت بدليل قطعى فظاهر البطلان وكذا ان ارد ان لا يسمى جماعا لان الحد صادق عليه وان ارد انه لا يثبت الحكم فلا يتصور نزاع لان اثبات الثابت محال قلت (وسند ما يستقل بالحجة ليس الا الظنى) فان ما سنده قطعى ليس بمستقل بالحجة (ونقله) اى الاجماع (اما بالتواتر او الشهرة او الاحاد واقوى التواتر اجماع الصحابة اذا انقروا) حتى اذا لم ينقضوا لم يكن الاجماع اتفاقا كما مر فهو كالاية القطعية الدالة والخبر المتواتر (فيكفر جاحده ان لم يكن سكوتيا) حتى اذا كان سكوتيا لم يكن متفقا عليه ايضا فلا يكفر مخالفة (ثم اجماع من بعدهم) بالشرط السابق (فيما لم يرو فيه خلافتهم فهو كالشهور) من الخبر (يضلل جاحده) ولا يكفر اجماعا (ثم) الاجماع (المختلف فيه) كالاجماع على ما فيه خلاف سابق او رجوع من البعض لاحق (فهو كالصحيح من) اخبار (الاحاد) لا يضلل جاحده ايضا (الركن الرابع فى القياس وهو لغة التقدير)

من الفاعلة لا مصدر فاس من الثلاثي لان المساواة من الطرفين ومصدر الثاني
 قياس يقال قياس بغير قياسا ويعدى في اللغة بالباء وعلى كما صرح به في المصباح
 والقصر على الباء كما قصره الشارح فاصرو في اصطلاح الشرع ذكروا له
 حدودا منها ما ذكره ابن الحاجب وهو مساواة الفرع الاصل في علة حكمه واعتراض
 عليه بوجوه الاول انه ان اريد بالمساواة المساواة في الواقع يلزم ان لا يتناول
 التعريف ما تكون المساواة بينهما في نظر المجتهد لاني الواقع وان اريد المساواة
 في نظر المجتهد يلزم الحلال باسقاط ما لا بد من ذكره اعني قوله في نظر المجتهد واجب
 باختيار الشق الاول وحل التعريف على مذهب المخطئة اعني ان كل مجتهد لا يلزم
 ان يصيب بل المصيب واحد والباقي مخفي وما تكون المساواة بينهما في نظر
 المجتهد لاني الواقع قياس فاسد عندهم والتعريف للقياس الصحيح فلا يضر خروج
 ذلك واماعلى مذهب المصوبة يكون ذلك قياسا صحيحا فلا بد لشمول التعريف
 من قيد في نظر العقل على هذا المذهب الثاني انه لا يتناول قياس الدلالة وهو
 مساواة الفرع الاصل في وصف جامع لا يكون علة للحكم لاني نفس الامر
 ولا في نظر المجتهد بل يكون ذلك الوصف مساويا لعله الحكم دالا عليها مثل
 التبيذ ذوا راحة كريمة فيحرم كالخمر والرائحة ليست بعله الحرمة بل العلة الشدة
 المطربة والرائحة وصف دال عليها ومثل المكره على صيغة اسم الفاعل بأنهم
 بالقتل فيجب عليه القصاص كما ذكره اسم مفعول والاثم بالقتل لبس علة لوجوب
 القصاص بل هو وصف دال على العلة وهو قصد الشارع حفظ النفس
 والحاصل ان شرط قياس الدلالة ان لا يذكر فيه العلة لانه قسم قياس العلة فلا يتناوله
 التعريف المذكور لانه تعريف قياس العلة والجواب عنه اولاً ان المقصود ههنا
 تعريف قياس الدلالة لانه مشهور في الفن فلا يضر عدم تناوله لقياس الدلالة لانه
 ليس من افراد المعرف وثانياً سلماً ان المعرف عام وان قياس الدلالة من افراد
 لكن لا نسلم انه لا مساواة في العلة فيها كيف وان قياس الدلالة يتضمن المساواة
 في العلة وان لم يصرح بها فان المساواة في الرائحة والتأثير في المثاليين المذكورين
 لما دلت على العلة وجدت المساواة فيها ايضاً ضمننا ونحن عممت المساواة
 في التعريف من الصريح والضمني فتناولهما معاً الثالث انه لا يتناول قياس
 العكس وهو اثبات نقيض حكم الاصل في الفرع لتحقيق نقيض علة حكم الاصل
 في الفرع كقول الحنفية لما وجب الصيام في الاعتكاف بالنذر وجب ايضاً بغيره
 كالصلاة فانها لما لم تجب في الاعتكاف بالنذر لم تجب بغيره فانه لو نذر ان يعتكف

يقال قياس العمل بالعمل اي قدرته به واجعله
 مساوياً للآخر ويقال قياس الجراحة
 بليل اذا قدر عمقها به ولذا سمي الميل
 مقياساً وصلة القياس لغة الباء ويعدى
 اصطلاحاً بعلی افعلين معنى الابتشاء
 (وشرطاً ابانة مثل حكم احد المذكورين
 بمثل علة في الآخر) اختار الابانة لان
 القياس مظهر لا مثبت والمثبت ظاهراً
 دليل الاصل وحقيقة هو الله تعالى
 واختار المثل في الحكم والعلة

مصليا لم يجب عليه الجمع بين الصلاة والاعتكاف بل يجوز له الاعتكاف المنذور بدون الصلاة كما في غير المنذور فالفرع هو الصيام والاصل هو الصلاة والحكم في الاصل عدم الوجوب في الواقع وفي الفرع الوجوب فيه والعلّة في الفرع الوجوب بالنذر لانه علّة العلم بالوجوب في الواقع وفي الاصل عدم الوجوب بالنذر وهذا قياس العكس ولا يصدق عليه التعريف المذكور والجواب عنه اولاً انه ليس من افراد المعرف فلا يضر عدم تناوله له لان التعريف لغير هذا القياس وثانياً سئل انه من افراد المعرف لكن لانسلم ان لامساواة في العلة فيه بل فيه مساواة من وجهين احدهما ان المقصود ههنا مساواة الاعتكاف بغير نذر في اشتراط الصوم للاعتكاف المنذور في ذلك الشرط اما بمعنى انه لا فارق بين الاعتكاف المنذور وغير المنذور في اشتراط الصوم فان الاختلاف بالنذر وعدمه لا مدخل له في اشتراط الصوم وعدمه كما في الصلاة واما بالسبب بان يقال الموجب لاشتراط الصوم اما الاعتكاف او الاعتكاف بالنذر او غيرهما والاصل عدم غيرهما وكونه بالنذر لا يصلح علة ولا جزء لانه غير مؤثر بدليل ثبوته في الصلاة بدون الحكم لانه لو نذر الصلاة في الاعتكاف لا يجب عليه الصلاة في الاعتكاف بالنذر فتعين ان يكون الموجب لاشتراط الصوم هو الاعتكاف نفسه فيكون ذكر الصلاة ليان كون النذر لا مدخل له في ذلك وعلى هذا يكون الاعتكاف المنذور اصلاً وغير المنذور فرعاً والحكم وجوب الاشتراط فيهما والعلّة الاعتكاف فيصدق التعريف المذكور عليه وثالثاً ان المقصود بقياس الصوم بالنذر على الصلاة بالنذر بان يقال على تقدير ان لا يشترط الصوم في الاعتكاف لم يشترط فيه بالنذر كالصلاة فانها لما لم تكن شرطاً في الاعتكاف لم يصير شرطاً فيه بالنذر فالصلاة اصل والصوم فرع والحكم عدم الصيرورة شرطاً بالنذر والعلّة كونهما عبادتين فيصدق عليه التعريف ايضاً ومنها قولهم ان القياس بذل الجهد في استخراج الحق واعتراض عليه ببذل الجهد في استخراج الحق من النص والاجماع وبان البذل حال القياس وهو غير القياس فلا يصح تعريفه ومنها قولهم انه الدليل الموصل الى الحق واعتراض عليه ايضاً بالنص والاجماع ومنها قولهم انه العلم عن نظر واعتراض بالعلم الحاصل عن النظر في نص او اجماع وايضاً العلم بمرة القياس لاهو فلا يصح تعريفه ومنها ما ذكره ابو هاشم وهو انه حل الشيء على غيره باجراء حكمه عليه وهو منقوض بالجل بل اجماع فانه يصدق عليه هذا التعريف وليس بقياس ومنها ما ذكره القاضي ابو بكر انه حل معلوم على معلوم في اثبات حكمهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من اثبات حكم

أوصفه أو نفيهما فيتناول قياس الوجود على الموجود في امر وجودي أو عدمي
وقياس المعدوم على المعدوم في امر وجودي أو عدمي وقوله من اثبات
حكم لهما نحو الكلب نجس فلا يصح بيعه كالحنزير وقوله أوصفه نحو التبيد
مسكر فيكون حراما كالخمر واعترض عليه بوجوه الأول أن الجمل من ممة
القياس فلا يصح تعريفه به الثاني أنه يشترط أن يثبت الحكم فيهما جميعا بالقياس
وليس كذلك فإن الحكم في الأصل ثابت بغيره الثالث أن قوله لهما مع كاف
في التميز فلا حاجة إلى تفصيل الجامع في الحد ومنها ما قيل أنه رد الحكم المسكوت
عنه إلى المنطوق به وهو مردود بصدقه على دلالة النص ومنها ما قيل أنه تعدية
حكم الأصل بعلمه إلى فرع هو نظيره وهو مردود أيضا بوجهين الأول لعدم
اشتراكه على قياس المعدوم على المعدوم فإن الأصل والفرع امران وجوديان
إذاً الأصل ما يثبت عليه غيره والفرع ما يثبت على غيره وفيه نظر لأن المعدوم
قد يثبت على معدوم كعدم الشروط على عدم الشرط ولما قيل إن يقول إن عدم
الشروط باق على عدم الأصلي لا معنى على عدم الشرط إذا حكم الأصل وعلمه
من أوصافه فلا يصح الانتقال والتعدية إلى الغير لأن الأوصاف لا تنتقل عن
محلها وإضا أن الشيء لا يكون أصلا وفرعا إلا بعد قياس أحدهما على الآخر
فإن أريد بالفرع والأصل في التعريف المذكور معناهما الحقيقي يلزم الدور
لتوقف معرفتهما على القياس وإن أريد بهما ما يصير فرعا وأصلا بعد القياس يكون
كل منهما مجازا باعتبار الأول فلا يجوز في التعريف بلا قرينة ومنها ما هو
المتقول عن الشيخ أبي منصور لما تريد وهو إبانة مثل حكم أحد المذكورين
يمثل علمه في الآخر واختاره المصنف إلا أنه زاد فيه لفظه بالرأي الاحتراز عن
دلالة النص ولا حاجة إليه بعد لفظ الإبانة لأن الدلالة مثبت لا مظهر إذا لا اجتهد
فيها فلا يثبت عليها التعريف وهو أحسن التعاريف المذكورة ههنا لسلامته
عن الشبهات المذكورة ولعل لهذه الشبهة تعرض في غير الإسلام لتعريف القياس
وظيفة القيود ظاهرة على ما ذكره الشارح لاشبهة فيها وإنما الشبهة في أن
المذكورين هل هو من الذكر بالضم بمعنى العلم أو من الذكر بالكسر بمعنى الذكر
باللسان قلت لعله من الذكر بالضم بمعنى أحد المعلومين على ما مر في تعريف
القاضي أبي بكر إذ لا يلزم في القياس أن يكون الفرع والأصل مذكورين باللسان
(قوله لأن المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين) على ما بين في علم الكلام وكذا مثله
عدم جواز انتقال الأعراض (قوله كما يقال في شبه العمدة) هذا قياس

لأن المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين ولا
يلزم القول بانتقال الأوصاف لأن إبانة
حكم شيء في غيره بعلمه لا يكون إلا
بالانتقال وإنما قال حكم أحد المذكورين
لشمل وجودي الموجودين كما يقال
في شبه العمدة عمد عدواني فيقتضيه
كما في الحد و عدم مبهما نحو قتل فيه
شبهة فلا يقتضيه كالعصا الصغيرة
ووجودي المعدومين

الموجود اعني القتل الذي فيه شبه العمد على الموجود اعني القتل بالمحدد
 في المعنى الوجودي اعني لزوم القصاص فيهما والعللة فيهما العمد العدواني (قوله
 نحو قتل فيه شبهة اه) هذا قياس الموجود اعني القتل الذي فيه شبهة على
 الموجود اعني القتل بالعصا الصغيرة في المعنى العدمي اعني عدم القصاص والعللة
 فيهما الشبهة (قوله كعدم العقل بالجنون اه) هذا قياس المعدم على المعدم
 في المعنى الوجودي وما يتلوه قياس المعدم على المعدم في المعنى العدمي للعللة
 المشتركة بينهما وهو ظاهر (قوله فاعتبروا يا اولي الابصار) وجه الاستدلال به
 ان فاعتبروا اما من الاعتبار بمعنى رد الشيء الى نظيره او من العبرة او العبور بمعنى
 التبيين او من العبور بمعنى الانتقال والمجازة وكل قياس مشتمل على هذه المعاني
 الثلاثة اشتمال الكل على الجزء لان فيه رد الفرع الى اصله في اثبات مثل حكمه
 بمثل علته وتبيين حكم الفرع بمثل علته الاصل والمجازة من حكم الاصل الى
 الفرع فيندرج اي كل قياس تحت الامر المذكور واعترض عليه اولاً لان
 ان الاعتبار عبارة عما ذكرتم من المعاني بل هو عبارة عن الاتعاظ حقيقة لغلبة
 فيه وتبادره الى الفهم عند الاطلاق والصحة في الاعتبار عن القانس الغير
 المنعظ كما يقال قانس فلان ولم يعتبر فاذا صح فيه عنه لم يكن حقيقة في القياس
 اذ الحقيقة لا تنفي واذا لم يكن حقيقة فيه لم يكن شيئاً من المعاني الثلاثة المذكورة
 معنى حقيقياً له ايضا فيكون حقيقة في الاتعاظ ولترتبة في هذا النص على قوله
 يخرجون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين وانما يحسن ذلك اذا كان المراد به الاتعاظ
 بالعقوبات السابقة اذ لا يحسن ان يقال يخرجون بيوتهم فقيسوا الارز على البر
 والتبذ على الخير واذا كان حقيقة في الاتعاظ بهذه الوجوه الثلاثة لم يصح
 الاحتجاج به على حجة القياس لان القياس لا يشمل الاتعاظ واجيب عنه بانه
 لو كان حقيقة في الاتعاظ لما صح في الاتعاظ عن الاعتبار اذ الحقيقة لا تنفي لكن
 اللازم باطل لصحة ان يقال اعتبر فلان ولم تعظ وايضا ان الاتعاظ معطول الاعتبار
 يقال اعتبر فاعتظ فلا يكون حقيقة والا يلزم تعليل الشيء بنفسه وما ذكره من غلبة
 الاستعمال وتبادر الذهن ممنوع لان استعماله في الانتقال وتبادر الذهن اليه
 ليس دون الاتعاظ وما ذكره من صحة نفي الاعتبار عن القانس ليس باعتبار كونه
 قانساً حتى يقال ان القياس ليس معنى حقيقياً له بل معناه الحقيقي هو الاتعاظ
 فلا يصح الاحتجاج به بل باعتبار ان ذلك القانس اخل المقصود الاصل من القياس
 وهو امر الآخرة فنفي عنه الاعتبار مجازاً كما يقال مجازاً لمن لم يبادر في الآيات

كعدم العقل بالجنون على عدمه
 بالصغر في ان يولى عليه وعد مبهما
 كعدمه بالجنون على عدمه بالصغر
 في ان لا يلى على غيره (بالرأى) متعلق
 بالابانة واحتراز عن دلالة النص لان
 المراد بالرأى الاجتهاد (وهو حجة) اي
 دليل مظهر كما يشعر به تعريفه (بالكتاب)
 وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار
 اي ردوا الشيء الى نظيره وهو يتناول
 القياس او ينو من قوله تعالى للرؤيا
 تعبرون والتبيين المضاف اليها هو
 اعمال الرأى في المعاني المنصوصة لابانة
 حكم نظيرها او انتقلوا وجاوزا
 من العبور

انه اعني واصم باعتبار اخلاص المقصود الاصلي وما ذكره من قوله والبرية اه
قلنا ان المأمور بقوله فاعتبروا هو الاعتبار الاعم من الاتعاظ والقياس الشرعي
لان معناه افعلوا الاعتبار لقياس الارز على البر والتبذ على الخمر مخصوصا
فيصح به الاحتجاج وذلك امر حسن فان ورود الكلام من الشارع وغيره على
وجه يتناول المقصود وغيره ضمن الاحتمال بل هو واقع كثيرا فان قيل المأمور هو
الاعتبار الذي دل عليه اعتبروا اعني مصدره الضمعي فلا يكون عاما لان الفعل انما
يدل على الماهية من حيث هي لا الافراد فيكون المعنى افعلوا اعتبارا فيكون
مطلقا عاما قلنا نعم لكن الاطلاق كاف ههنا على ما صرح به في التلويح لان
القياس الشرعي يكون احدى جهات ذلك المطلق فاذا لم يكن حقيقة في الاتعاظ
ولا ضرورة في حمله في الآية المذكورة على الاتعاظ مجازا وجب حمله على احدى
المعاني الثلاثة فيصح الاحتجاج به فان قيل سلمنا انه على احد المعاني الثلاثة وانه
يدل على القياس لكنه يجوز ان يراد به القياس العقلي لا الشرعي او ما كانت عليه
منصوصة عليها لاستنبطه لعدم امكان حمله على العموم لان التسوية بين
الفرع والاصل في انه لا يستفاد حكم الفرع الا من النص كحكم الاصل نوع من
الاعتبار والتسوية بينهما في اثبات الحكم لهما نوع آخر من الاعتبار فهما
متساويان فاجراء اللفظ على العموم يؤدي الى الامر بالمتسافين وهو محال ولو سلم
انه عام فيها لكنه قد خص منه ما لا يجوز القياس فيه كالاحكام المنصوص عليها
وما لم ينصب عليه اشارة والاقيسة المتعارضة فلم يبق حجة او صار ظنيا لا يصح
اثبات حجية القياس به لانها قطعية قلنا معناه اما افعلوا الاعتبار او افعلوا اعتبارا
فعلى الاول يكون عاما وعلى الثاني مطلقا وعلى التقديرين يشمل القياس الشرعي
والاحتمالات الناشئة لاعن دليل غير قاطع في العموم والاطلاق وقوله اجراؤه
على العموم فاسد لافضائه الى الامر بالمتسافين قلنا هو فاسد لان الحاق الفرع
بالاصل في المنع من الحكم لا يسمى اعتبارا ولا يفهم ذلك منه بوجه ولم يقل به احد بانه
محتمل الآية ولو كان محتملها لكان معناه يخربون بيوتهم فلا يحكمون بهذا
الحكم في حق غيرهم الا بنص وارد في حق ذلك الغير وبطلانه ظاهر وقوله قد خص
منه كذا وكذا فاسد لان التخصيص يقتضي سبق العموم ودخول الخصوص
تحت والصور المذكورة ليست كذلك فان الاعتبار لم يتناول ما لم يوجد فيه اشارة
الحكم لعدم معرفة كونه نظيرا للاصل ولا ما وجد فيه النص لحصول المقصود
بدونه ولا الاقيسة المتعارضة لعدم العمل بها لتساقطها بالتعارض فثبت بقاء

وكل قياس مشتمل على هذه المعاني
فيندرج تحت المأمور به واعتراض
عليه اولاً انه ظاهر في الاتعاظ لغلبيته
فيه ومنه العبرة والصحة نفيه عن فائس
لم ينحط بامور الآخرة

ولم يسل فظاهر في العقلية لا الشرعية
ولترتبه على يخر بون بيوتهم ولا شك
في رصكا كه ان يقال يخر بون بيوتهم
فتمسوا الارز على البر او هو ظاهر
في النصوص العلة بدلالة السياق
وثانيا ان الامر بمقتضى غير الوجوب
ولا يقتضي التكرار وبمقتضى الخطأ مع
الحاضرين فقط والتجوز فظن وجوب
العمل به في غاية الضعف واجيب
عن الاول بان الاعتناء معلول الاعتبار
لاحقيقته ولذا صح اعتبار فاعظ والغلبة
ممنوعة وصحة التي لو سلمت انما هي
بطريق المجاز من قبيل صم بكم عني
لا خلال اعظم مقاصده ثم العبرة
لعموم اللفظ لخصوص السبب فيشمل
العقلي والشرعي والنصوص العلة
ومستنبطها واول ما حقيقته في الاعتناء
او ظاهر في العقلية او في النصوص
العلة فيمكن الحاق القياس الشرعي
لمستنبط العلة به لا بالقياس ليدور

النص على عمومته موجبا لليقين وسأني تقرير الاعتراض الثاني في الشرح مع
جوابه (قوله انه ظاهر في الاعتناء) اي حقيقة فيه (قوله واضحة نفيه) اي
نفي الاعتبار يقال قاس فلان ولم يعتبر واذا صح نفي الاعتبار عن القانس لم يكن
حقيقة في القياس فيكون حقيقة في الاعتناء (قوله ولترتبه على يخر بون) هذا
يكون دليلا على كون الاعتبار حقيقة في الاعتناء ايضا على ما ذكرناه وقد ذكره
في الكشف ايضا بل هو اولى اذ لقال ان يقول لاشك في رصكا كه ان يقال
يخر بون فقيسوا بان يركب المقدمتين المستلزم عنهما قول آخر كما لاشك
في رصكا كه القياس الشرعي على ما ذكره اللهم الا ان يقال ليس المراد بالقياس
في العقلية القياس المنطقي بل قياس الامور العقلية التي تدرك بالعقل بعضها على
بعض كالقياس في الاسباب العقلية والحسية كاسباب العقوبات ثم لقائل
ان يقول انه لا يلزم من رصكا كه القياس الشرعي كونه ظاهرا في القياس في العقلية
بالمعنى المذكور لاحتمال ان يكون بمعنى الاعتناء فان قيل المراد بالاعتناء هو
القياس في العقلية بالمعنى المذكور قلنا بمنع التسليم بقوله ولو سلم (قوله بدلالة
السياق) اعني ترتبه على يخر بون (قوله ولا يقتضي التكرار) اي لو سلم انه
للاوجوب لكنه لا يقتضي التكرار فلا يدل على وجوب كل قياس كما لم يدل احتمال
الخطأ مع الحاضرين على وجوب القياس في كل عصر (قوله فظن وجوب
العمل) اي وجوب العمل لكل مجتهد بكل قياس في كل عصر (قوله في غاية
الضعف) فلا يصلح لاثبات المطلب اليقيني اعني حجية القياس (قوله ولذا
صح) بيان لكونه معلول الاعتبار وعدم كونه حقيقة والا لزم تعليل الشيء
بنفسه (قوله وصحة التي اه) قال في الكشف واما صحة التي عن القانس
الذي ليس بمنعظ فياخلا له باعظم المقاصد اذ المقصود الاصل من الاعتبار
الآخر فاذا اخل بها قيل هو غير معتبر مجازا كما قيل لمن لا يبادر في الآيات اعني
واصح لا بالنظر الى كونه قانسا فانه لا يصح انه يخر بون بيوتهم ولا يخر بون
قانس صحيح بل هو اولى مسألة ولو سلم انه صحيح لكنه بطريق المجاز باعتبار اخلا له
بالمقصود لا باعتبار كونه قانسا لا يصح نفيه عنه واذا لم يصح نفيه عنه بهذا
الاعتبار يكون الاعتبار حقيقة في القياس باحد المعاني الثلاثة فيصح الاحتجاج به
(قوله لخصوص السبب) اعني ترتبه على يخر بون بيوتهم ولك ان تقول السبب
اعتبارهم بالقوة والشوكة (قوله فيشمل العقلي والشرعي اه) فان قيل حله على
العقلي والشرعي حل على افراد مختلفة الحقيقة فيكون مشتركا او مجازا لاعاما

فان كان احدهما مراداً يكون الآخر مراداً ولا يلزم عموم المشترك لولا الجمع
 بين الحقيقة والحجاز اجاب عنه في التقرير بان المراد بالقياس العقلي ان كان القياس
 المنطقي فلا نسلم اختلاف القياس في الحقيقة لانهما من حيث كونهما نظراً
 في متعدد لاثبات حكم بعلة كالمقدمتين لاثبات النتيجة بتكرار الحد الاوسط
 في العقلي والاصل والفرع بالوصف الجائز في الشرعي فتحددان في الحقيقة
 وان كان غير ذلك فالشرعي مراد بالنص المذكور لان الشرعي مساو للقياس
 في الاسباب في الحكم يعني ان المراد بالقياس غير المنطقي هو القياس في الاسباب
 والمسببات فيدخل تحت الشرعي المساواة بينهما (قوله بل بدلالة النص) فعلى
 هذا تحقيق وجه التمسك بالآية انه ادخل الفاء في قوله فاعتبروا به قوله ظنوا
 اليهم فانهم حصونهم من الله فانهم الله من حيث لم يحتسبوا وقد في قلوبهم
 الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وايدي المؤمنين ثم قال فاعتبروا فهذا الفاء يقتضي
 التعليل فتكون القضية المذكورة قبله علة لوجوب الاعتناظ والاعتبار
 باسباب باسروها هؤلاء المذكورون لتكف عما صابهم تلك الاسباب من الهلاك
 وانما كانت علة له بملاحظة قضية كلية وهي ان كل من علم بوجود السبب يجب
 عليه الحكم بوجود المسبب حتى لو لم تقدر هذه القضية لا يصدق التعليل لان
 التعليل انما يكون صادفاً اذا كان الحكم الكلي صادفاً فيكون هذا الجزئي صادفاً
 ايضا فاذا ثبتت هذه القضية الكلية ثبت وجوب القياس في الاحكام الشرعية
 ايضا اذا اشترك في الحكم من غير تفاوت بين الاحكام الشرعية وغيرها وهذا
 المعنى يفهم من الفاء فيكون مفهوماً بطريق اللغة فيكون دلالة لاقياساً فصيح
 ان يقال كل من اتى بمثل سبب هلاكهم فحكمه مثل حكمهم في ترتيب العقاب
 والهلاك فكذا كل محل وجد فيه العلة وجد فيه الحكم فيكون معنى فاعتبروا
 فتأملوا فيما نزل بهم من الهلاك بذلك السبب فاحذروا ان تقعوا مثله فتعاقبوا
 مثل عقوبتهم (قوله بناء) متعلق بقوله بدلالة النص (قوله وهو معنى القياس
 الشرعي) اي الحكم بوجود المسبب بعد العلم بوجود السبب هو معنى القياس
 الشرعي اي يشمله (قوله لا عبرة بتلك الاحتمالات) لانها ليست بناسئة
 عن دليل ولو اعتبرت لماصح التمسك بشئ من النصوص لاحتمالها تلك الاحتمالات
 (قوله كحديث معاذ) وهو ما روى ان النبي عليه السلام حين بعثه الى اليمن
 قال يم تقضى قال بكتاب الله تعالى قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال
 فان لم تجد قال اجتهد برأى فقال عليه السلام الحمد لله الذي وفق رسول رسولوه

بل بدلالة النص على ما يشعر به فاء التعليل
 الدالة على ان القضية المذكورة قبل
 الامر بالاعتناظ علة لوجوب الاعتناظ
 بناء على ان العلم بوجود السبب يوجب
 الحكم بوجود المسبب وهو معنى القياس
 الشرعي قبل فيه نظر لان الفاء يلزم صريح
 الشرط والجزاء لا يقتضي العلة النامة
 حتى يلزم ان تكون علة وجوب الاعتناظ
 هي القضية السابقة فإلية ما في الباب
 ان يكون لها دخل في ذلك وهذا لا يدل
 على ان كل من علم بوجود السبب يجب
 عليه الحكم بوجود المسبب على ان ذلك
 مما لا يشك فيه الا فرادى العلماء فكيف
 يجعل من دلالة النص وقد سبق انه
 يجب ان يكون مما يعرفه كل من يعرف
 اللغة اقول قد صرحوا في تحقيق مسائل
 اثبات العلة ان الفاء الواقعة في كلام
 الشارع مما يدل صريحاً على العلة
 وصرح به المعترض ايضا فكيف يصح
 انكاره وقد سبق ان معنى كون الدلالة
 مما يعرفه عارف اللغة انه لا يتوقف
 على الاجتهاد لا ان يكون مما يعرفه
 كل من يعرف اللغة وعن الثاني بانه لا عبرة
 بتلك الاحتمالات والاماصح التمسك بشئ
 من النصوص واما التكرار فليس
 من الامر بل من تكرار السبب (والسنة)
 كحديث معاذ واي معنى الاشعري وابن
 مسعود وقد تلقى الامامة بالقبول فصيح
 التمسك بها قال الامام الغزالي فيقبل
 ولو كان من سلا وقد قال النبي عليه
 السلام حكمي على الواحد حكمي
 على الجماعة (والاجماع)

فان الآثار قد رويت عن عمر وابن
مسعود وغيرهما من كبار الصحابة
رضي الله تعالى عنهم ولم ينكر فكان اجابا
ونظا عنهم ضال ومدعى اختصاصهم
زال بلا دال (ونفاه) اى القياس
(الظاهرية فبعضهم) نفاه (مطلقا)
بمعنى انه ليس للعقل حل الظير على الظير
لا فى الاحكام الشرعية ولا فى غيرها
من العقليات والاصول الدينية واليه
ذهب الخوارج (وبعضهم) نفاه
(فى الشرعيات) خاصة بمعنى انه ليس
للعقل ذلك فى الاحكام الشرعية اما
لاستدلاله عقلا واليه ذهب بعض الشيعة
والنظام واما الامتناع سمعا واليه ذهب
داود والاصفيهانى ولهم فى نفيه الكتاب
والسنة ومعنى فى الدليل ومعنى فى المدلول
اما الكتاب فكقوله تعالى تبيان لكل شيء
ولارطب ولا يابس الا فى كتاب مبين حيث
دل على ان الكتاب كاف فى جميع الاحكام
بعبارة واشارته او دلالة او اقتضائه
وعند فقد الكل يعمل بالاستصحاب لقوله
تعالى قل لا اجد الاية فلو كان القياس
حجة لما كفى قلنا تبيان لابلغة فلفظ فقط قطعاً
بل وتارة بمعنى جلياً او خفياً فيتناول
القياس كالدلالة والكتاب المبين كما قيل
هو اللوح المحفوظ فلا تمسك لهم
حينئذ بالاية الثانية ولو اريد به القرآن
فالوجه ما ذكرنا فان بعض الاشياء يكون
فيه لفظاً وبعضها معنى فالحكم فى المقيس
عليه يكون موجوداً فيه لفظاً وفى المقيس
معنى فى العمل به تعظيم شأن القرآن
باعتبار نظمهم ومعناه معاً والعمل
بالاستصحاب عمل بلا دليل والنص لا يفيد
العمل به

بما رضى به رسوله ولو لم يكن القياس حجة لانكره ولما جدد الله تعالى ولما ورد
عليه انه لا يلزم من صحة القياس لمعاد صحته لغيره الا ان يقاس عليه فيدور اجاب
عنه بقوله وقد قال عليه السلام حكمى على الواحد الحديث فان قيل ان حديث
معاذ مرسل فلا يكون حجة عند اصحابنا الشافعى وغريب فيما نعلم به البلوى
فلا يكون حجة عند اصحابنا حنيفة فلا يصح الاحتجاج به باجاء الفريقين
اجاب عنه بقوله وقد تلقفها الامية بالقبول اه فان قيل سلمنا ذلك لكن لانسلم
دلالة على حجة القياس لان الاجتهاد غير القياس لانه عبارة عن استفراغ
الجهد فى الطلب فيحمل على طلب الحكم من النصوص الخفية او على التمسك
بالبراءة او على القياس الذى عليه منصوص عليها او مسمى اليها او يحمل على انه
كان فى بدء الاسلام قبل استقرار الشرع لوقوع الحساسة اليه اما بعد استكمالها
بالكتاب والسنة فلا حاجة اليه قلنا لا يجوز حل الاجتهاد على الاستدلال بالنصوص
الخفية لان قوله عليه السلام فان لم تجد وانتقل معاذ الى السنة يقتضى انتفاء
النص على سبيل العموم جلياً كان او خفياً فخصيصه بالجلى دون الخفى متمم
لعدم الدليل على التخصيص فينبغى حمله على الاجتهاد فى طلب الحكم
من النصوص الخفية والحمل على البراءة الاصلية غير صحيح لانها معلومة لكل
احد فلا حاجة فى معرفتها الى الاجتهاد وكذا لا يصح حمله على ما كانت
عليه منصوصاً عليها لان الشارع اتم ما سكت عند قوله اجتهد لعله بان الاجتهاد
كاف فى جميع الاحكام فلو حمل على القياس المنصوص عليه لم يكن ذلك وافياً
بمعرفته عشر عشر الاحكام فكان يجب ان لا يسكت عليه كما لم يسكت عند قوله
افضى بالكتاب والسنة ولا يصح حمله ايضا على بدء الاسلام فان الاكمال لا يقتضى
عدم جواز العمل بالقياس فانه انما يتحقق ببيان جميع الاحكام وذلك قد يكون
بلا واسطة وبواسطة والقياس من الوسائط (قوله فان الآثار) اى فى العمل
بالقياس (قوله زال) من الزلل (قوله بلا دال) اى لا دليل لهم فى دعوى
الاختصاص (قوله لقوله تعالى قل لا اجد الاية فيما اوحى الى محمداً على طاعم يطعمه)
فانه دل على ان كل مطعوم لا يوجد فيما وصى الى النبي عليه السلام محرماً
فهو ياق على الاباحة الاصلية استحباباً وفيه ارشاد الى العمل بالاصل فيما لانص
فيه من الشارع (قوله فيتناول القياس) اى القياس الجلى والقياس الخفى وهو
الاستحسان (قوله كالدلالة) فيه ما فيه تأمل (قوله والنص لا يفيد) اى قوله تعالى
قل لا اجد الاية قوله بل بوجب العمل بقوله تعالى خلق لكم

بل بوجوب العمل بقوله تعالى خلق لكم
ما في الارض واما السنة فكقوله عليه
السلام لم يزل امر بني اسرائيل مستمرا

حتى ظهر فيهم اولاد السبايا ففاسوا ما لم
يكن بما قد كان فضلو واضلوا قلنا المراد
قياس ما لم يكن مشروعا فهو كالقياس
في نصب الشرايع او الذي يقصده رد
النصوص كقياس ابليلس او بمجرد
اعتبار الصورة كاصحاب الطرد وما نحن
فيه ليس كذلك واما المعنى في الدليل فهو
انه طريق لا يؤمن فيه الخطاء والعقل
مانع عن سلوك مثله قلنا لان سلم منعه فيما
صوابه راجع والخطاء من جوح والا
تعطلت الاسباب الدنيوية كرجح التاجر
وعلم التعلم ونحو ذلك بل يجب العمل عند
ظن الصواب واما المعنى في المدلول فهو
ان الحكم حق الشارع القادر على البيان
القطعي فلم يجز التصرف في حقه بما فيه
شبهة بخلاف حقوق العباد الثابتة
بالشهادة قلنا جاز ذلك باذنه فان جهة
القبلة لاداء محض حق الله تعالى بلا مربة
ومع ذلك اجاز العمل بالرأى اما المحقق
الابتلاء اولانه غاية ما في وسعنا فكذا
في الاحكام (وله) اى للقياس (شرط
وركن وحكم ودفع) فلا بد من بيان هذه
الاشياء فان الشيء لا يوجد الا عند وجود
شرطه ولا يقوم الا بركنه ولا يخرج
عن العتق الا بحكمه اذ لو لم يفد حكمه
بلغوا كالبيع المضاف الى الحر ولو كان مما
يخرج به قد دفع (اما شرطه فان لا يكون
الاصل مختصا بحكمه بالنص) اى لا يكون
القياس عليه منفردا بحكمه بسبب نص

آخر دال على الاختصاص

فانه دل على ان كل ما لم توجد حرمة يكون حلالا بقوله تعالى خلق لكم الآية
لا بالاستصحاب (قوله اولاد السبايا) جمع سبية بمعنى مسبية اراد به الجوارى
ومعناه اتخذوا الجوارى سريرات فولدت لهن اولادا ليسوا بنجباء اذا النجباء
في المهاثر من الامهات فصد رمنهم ما يفضى الى الضلال وهو القياس فكان
القياس من الضلال (قوله كقياس ابليلس) اى في قوله خلقني من نار وخلقته
من طين (قوله او بمجرد اعتبار الصورة) كقياسهم المسح على الفسل في سنة
الثالث في الكون من اعضاء الوضوء (قوله انه طريق) اى القياس طريق (قوله
كرجح التاجر) مثال للسبب الدنيوى ولا يخفى ما في طريقه من الخوف والخطر
ولو منع العقل عن سلوكه بمجرد هذا الخوف لتعطل الرجح في المال ولا يخفى
ما فيه من الفساد (قوله اجاز العمل بالرأى) اى التحرى في جهة القبلة
(قوله اما شرطه) اى شرط القياس ان لا يكون بالاصل مختصا بحكمه
بل يكون حكمه متعدا الى الفرع فبرد عليه انه جعل التعدية من شرط القياس
ههنا وقد جعلها من حكمه فيما بعد في بحث الحكم وهما متافيان لان شرط الشيء
يكون مقدما عليه وحكمه مؤخر عنه فان قيل يجوز ان يكون مراده بالشرط
شرط العلم بصحة القياس وبالحكم ما يترتب على نفس القياس فلا منافاة قلنا
يتنافى هذا المعنى قوله السابق آتفا فان الشيء لا يوجد الا عند وجود شرطه فان
الظاهر منه انه شرط لوجوده لا العلم بصحته (قوله اى لا يكون المقيس عليه منفردا
بحكمه بسبب نص آخر دال على الاختصاص) اشار به الى ان المراد بالاصل
ههنا هو المقيس عليه كالمبر في قياس الارز عليه على ما هو كذلك عند اكثر
الاصوليين والفقهاء لا الدليل الدال على الحكم في المقيس عليه من نص او اجماع
على ما هو كذلك عند المتكلمين ولا الحكم في المقيس عليه على ما ذهب اليه البعض
وذلك لان الاصل يطلق على ما يمتنى عليه غيره وعلى ما لا يفتر الى غيره ويستقيم
اطلاقه على المقيس عليه بالعنيين فعلى هذا يكون المراد بالفرع ههنا هو المقيس
لا الحكم الثابت في المقيس لا يقال تفسير الاصل والفرع بالمقيس عليه والمقيس يستلزم
الدور لتوقف معرفتهما على معرفة القياس لانا نقول ليس هذا تفسير الاصل
والفرع بل هو بيان لما صدق عليه اى المراد بالاصل المحل الذي يسمى مقيسا عليه
وبالفرع المحل الذي يسمى مقيسا على ما يصرح به في بيان الركن والى ان المراد
بالخصوص التفرّد لا بخصوص من العام والى ان البناء في حكمه صلة للخصوص

كما اخص حزيمة من بين الناس
بقبول الشهادة وحده بقوله عليه
السلام من شهد له حزيمة فحسبه
وعرف هذا الاختصاص بقوله تعالى
واستشهدوا شهيدين من رجالكم
الاية فانه تعالى لما اوجب على الجميع
مراعاة العدد لزم منه نفي قبول شهادة
الفرد فلذا ثبت بدليل في موضع كان
مختصا به وانما اشترط هذا لئلا يكون
القياس مبطلا للنص (وان لا يعدل به)
اي بالاصل المقيس عليه (عن سنن
القياس) وطريقه بان لا يعقل
معناه) وعلمه (كالمقدرات
الشريعة) من العبادات والعقوبة
وخصوصية الكفارات (او يستثنى
من سننه كاكل الناس) للصوم

وداخله على المقصور وفي بالنص للسببية والى ان المراد بالنص هو نص آخر
لامطلق النص ولا يخفى عليك انه يجوز ان يجعل الاصل ههنا بمعنى النص على
اصطلاح المتكلمين فيكون المراد بالخصوص التفرد ايضا بالخصوص من العام
كما ذكرنا والبناء في بحكمه بمعنى مع وفي بالنص للسببية ايضا ويكون المختص به
غير مذكور في الكلام والضمير في بحكمه راجعا الى الاصل اى شرط القياس ان
لا يكون النص المثلث للحكم في المقيس عليه مختصا مع حكمه بذلك المقيس عليه
بسبب نص آخر يدل على اختصاصه بذلك المقيس عليه وتفرده به كما اخص
حزيمة اى تفرد من بين الناس بقبول شهادته وحده فان حكمه اعني قبول شهادته
وحده ثبت بقوله عليه السلام من شهد له حزيمة فحسبه لكنه اخص به وعرف
اختصاصه به بنص آخر وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين الاية على ما ذكره
رحمه الله فان قيل لم ايجعل الخصوص ههنا بمعنى الخصوص من العام قلنا لان
الخصوص بهذا المعنى غير مانع من القياس الا ترى ان اهل الذمة لما خصوا من
عموم نص القتال الحق بهم الشيوخ والصبيان والرها بين بالقياس قبل يجوز
ان يحمل الخصوص ههنا بمعنى خصوص العموم الا انه اراد به خصوص بطريق
الكرامة لامطلق الخصوص فانه لا يمنع من القياس يعني شرط القياس
ان لا يكون الاصل مخصوصا من قاعدة عامة مع حكمه بنص آخر يخصه مثل
حزيمة فانه مخصوص بحكمه من العمومات الموجبة للعدد في الشهادة بقوله
عليه السلام من شهد له حزيمة فحسبه ولكنه بطريق الكرامة فيمنع الحاق غيره به
قياسا سواء كان مثله في الفضيلة او فوقه او دونه (قوله فاذا ثبت بدليل) وهو
قوله من شهد له حزيمة فحسبه وقصة حزيمة مع رسول الله معروفة على اختلاف
الروايتين (قوله مبطلا للنص) اى النص الآخر (قوله وان لا يعدل به) البناء
للتعديف لانه من الدول وهو لازم فيأتى المجهول منه بالبناء ويكون معناه بالبناء
معنى الفاعل اى لا يكون حادلا عن سنن القياس وهذا شرط ثالث يتضمن ثلاثة
شروط على ما ترى (قوله والعقوبة والكفارات) هذا عند الحنفية وجوز
الشافعية واستدلوا عليه بان الدليل الدال على حجية القياس ليس مختصا
بغير الحدود والكفارة بل هو متناول لهما جميعا لعمومه فوجب العمل به
فيهما قلنا نعمه ممنوع فيما لا مدخل للرأى فيه كما في الحدود والكفارات ومقادير
العبادات (قوله كاكل الناس) فلا يقاس عليه اكل الخاطئ والمكره لثبوت
على خلاف القياس بالنص فان قيل فعلى هذا كيف يصح قياس الجماع ناسيا على

الاكل ناسيا في عدم فساد الصوم مع ان الاصل ثابت على خلاف القياس قلنا
عدم الفساد بالجماع ناسيا لم يثبت بالقياس بل بدلالة نص الحديث المذكور فان بقاء
صوم الناسي في الاكل ليس باعتبار خصوصية الاكل بل باعتبار انه غير جان
وهذا المعنى وجد في الجماع ناسيا ايضا فان قيل فيجوز ان يلحق اكل الخاطئ والمكره
باكل الناسي في عدم الفساد بطريق الدلالة لانهما غير جان ايضا قلنا ان عدم
الجانبة فيهما دون عدم الجناية في الناسي لانهما متذكران للصوم فوجد فيهما
جناية من وجه فلا يجوز إلحاقهما بالناسي اصلا (قوله خص السفر) فانه
لم يوجد في الشرع ما يساويه في العلة والمعنى الظاهر فيه هو المشقة (قوله كضرب
الدية على العاقلة) وكضرب خمسين يمينا في القسامة (قوله وان يكون
المعدى اه) هذا شرط ثالث يتضمن ست شرائط كونه حكما شرعيا وثابتا باحد
الثلاثة وغير متغير وتعديته الى فرع وكون الفرع نظير الاصل وعدم النص فيه
(قوله اولفويا) انما يقل او عقليا كما قال الشارح المحقق في شرح المختصر للاثم
ما سبذ كره من تفريع قوله فلا تثبت اللغة بالقياس على هذا المقييد لكنه يرد عليه انه
لم يقع التعرض للعقلى اللهم الا ان يراد بالحسنى ما يساوى اللغوى وهو بعيد (قوله
لان المطلوب اثبات حكم شرعى) لا يخفى عليك ان هذا مبنى على ان القياس
لا يجزى في اللغة ولا في العتليات والا فلا ينحصر المطلوب من القياس في اثبات
حكم شرعى بل يجوز ان يكون حكما لغويا او عقليا فلا يشترط كون حكم الاصل
حكما شرعيا (قوله ثابتا) اشارة الى ان حكم الاصل لا يجوز ان يكون منسوخا
وقوله باحد الادلة الثلاثة اشارة الى ان حكم الاصل لا يجوز ان يكون ثابتا
بالقياس على ماسياى بيانه (قوله لكان القياس مبطلا) اى لو تغير بعد التعليل
لكان القياس اى التعليل مبطلا للنص ولا شك ان القياس لتعميم حكم النص
الى الفرع لا لابطاله (قوله بالثابت) اى الثابت في الاصل بالنص (قوله واما
الظنية) اى ظنية الحكم الثابت بالقياس (قوله متعلق بمحذوف) ولا يستقيم
تملقه بالمعدى المذكور اما لفظا فلما فصل بالاجنبى واما معنى فلانه لا يفيد اشتراط
كون الفرع نظير الاصل ولا اشتراط كون الاصل حكما موصوفا بما ذكر في جعب
الصور لان معناه حينئذ انه يشترط ان يكون الحكم المعدى الى فرع هو نظيره حكما
شرعيا ثابتا باحد الاصول الثلاثة (قوله وان خالفه بطل) مثل اثبات
الشافعى اشتراط التملك في طعام الكفارات قياسا على الكسوة فيها قلنا انه باطل
لانه تغير لحكم النص الواقع في الفرع على خلاف ذلك القياس وهو قوله تعالى

فالقياص فوات القرية بما يضادها
ويهدم ركنها كما قال عليه السلام الفطر
بما دخل الا انه خرج عنه بقوله عليه
السلام ثم على صومك انما اطعمك الله
وسقاك (او) شرع ابتداء و (اتنى
نظيره) في الشرع سواء كان نما
(ظهر معناه) ككر خص السفر
لمعنى المشقة (اولا) كضرب الدية
على العاقلة ولا جناية لهم (وان يكون
المعدى حكما شرعيا) اذ لو كان
حسبا اولفويا لم يجز لان المطلوب
اثبات حكم شرعى للمساواة في علته
ولا يتصور الا بذلك (ثابتا باحد
الادلة الثلاثة) اى الكتاب والسنة
والاجماع (او بالحق منه) اى من القياس
يعنى الاستحسان وسيجبى ابن المشفقين
بالقياس الحقى بعدى لا الجلى لما سياتى
وستحقق الفرق بينهما في موضعه
ان شاء الله (غير متغير) في الاصل
بان يبقى حكم النص بعد التعليل على حاله
لانه لو تغير لكان القياس مبطلا
ولا شك انه لتعميم لا لابطال
ولا في الفرع بان لا يتغير في الفرع حكم
الاصل بزيادة وصف او سقوط قيد
ونحو ذلك والا لكان اثباتا ابتداء
لا خافا بالثابت واما الظنية فلازمة
لاتعلق بنفس الحكم (الى فرع)
متعلق بمحذوف اى وان يكون المعدى
حكما موصوفا بما ذكر معدى
الى فرع (هو) اى ذلك الفرع
(نظيره) اى الاصل

والا لم يشاركه في حكمه (ولانص فيه)
 اى في الفرع سواء كان وافقه القياس
 او خالفه اذ لو كان فان وافقه القياس
 لغا القياس وان خالفه بطل واعتراض
 عليه بانه انما يبلغ ولا يصح اذا لم يقصده
 تعاضد الادلة كالاجماع عن قاطع
 والى هذا ذهب كثير من المشايخ
 وكثر في كتب الفروع الاستدلال
 في مسألة واحدة بالنص والاجماع
 والقياس اقول الكلام ههنا في القياس
 الذى هو حجة مستقلة كما مر في الاجماع
 ولا شك ان وجود النص في الفرع
 يتنافاه والا فالنصوص الموافقة
 للقياس اكثر من ان تحصى وهذه
 العبارة تناول ما لا يكون دليلا شاملا
 لحكم الفرع شمولاً ظاهراً فانه لا يجوز
 ايضا والا لكان تعيين الاصل تحكما
 ولكان القياس تطويلا بلا طائل
 ثم لما ذكر في هذا الشرط قيودا اراد
 ان يفرع على كل منها فرعا فقال
 (فلا تثبت اللغة بالقياس)

فكفارته اطعام عشرة مساكين فان هذا النص يقتضى الاطعام وهو فعل
 يحصل بالتمكين والاباحة بدون التملك فانه عبارة عن جعله طاعما لا مالكان
 فكان مخالفا لذلك القياس والقياس على خلاف النص باطل وكاتبته رد شهادة
 القاذف بنفس القذف قياسا بسائر اسباب رد الشهادة كالزنا وشرب الخمر فانه
 بمجرد ارتكابها رد شهادته من غير توقف على مضي مدة لعلة الفسق فكذا ترد بنفس
 القذف لجامع الفسق فان قذف المحصن فسق قلنا انه باطل لانه قياس على خلاف
 النص الواقع في الفرع وهو قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة
 شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فان هذا النص رتب
 رد الشهادة على القذف وعلى عدم الاثبات باربعة شهداء كما رتب الجلد عليهم
 فكان رد الشهادة بمجرد القذف تغيرا لموجب هذا النص فكان باطلا لما فيه من
 تعجيل ما اخره الشرع الى غاية وهو عجزه عن اثبات اربعة شهداء وكاتبته قبول
 شهادة القذوف اذا تاب قياسا على المحدود في سائر الجرائم كالزنا وشرب الخمر
 باعتبار انه محدود في كيرة فتقبل شهادته اذا تاب كما تقبل بعد الحد في سائر الكبائر
 اذا تاب قلنا انه باطل لكونه مخالفا للنص الواقع في الفرع وهو قوله تعالى
 ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فانه يقتضى رد شهادته ابدا فتقيد الرد بزمان التوبة
 بالقياس مخالف لهذا النص فيكون باطلا بخلاف سائر الجرائم فان النص فيها
 لا يقتضى رد الشهادة على التأييد فاذا تاب قبلت شهادته اذ لا يلزم منه تغيير
 النص (قوله وهذه العبارة) اى قوله ولا نص فيه (قوله والا لكان تعيين
 الاصل تحكما) فان جعل احدهما حينئذ اصلا والاخر فرعا ليس اولى من العكس
 لاشتمال الدليل عليهما على السواء مثل ان يقول الارز ربوى كالبر ثم يستدل
 على اثبات جريان الربا في البر بقوله عليه السلام لا تبع الطعام باطعام فان
 هذا الدليل شامل لحكم الارز والبر معا فانهما طعام فلا يصح ان يجعل احدهما
 فرعا والاخر اصلا وجعل بعض الاصوليين هذا شرطا مستلزما والمصنف ادرجه
 في قوله ولا نص فيه رومالاختصار (قوله في هذا الشرط) اى الشرط الثالث
 المشتمل على شرائط على ما تقدم (قوله فلا تثبت اللغة بالقياس) ذهب
 الجمهور الى ان القياس في اللغة غير جائز مستلزم بقوله تعالى وعلم آدم الاسماء
 كلها فانه يدل على ان الاسماء كلها توقيفية فلا تثبت بالقياس ولان القياس انما
 يجوز بالتعليل ولا يجوز لتعليل الاسماء لان المناسبة بين الاسم والمسمى غير مرعية
 للوضع على ماسيا نى بيانه فاذا لم تراع المناسبة لم يصح التعليل واعلم انه لو قلنا

فلا تثبت اللغة والأسباب والشروط بالقياس لكان أشمل لأن المخيار عند عامة اصحابنا وبعض الشافعية انه لا يصح القياس في الأسباب والشروط كما لا يصح في اللغة وذلك بان يجعل الشارع وصفاً سيئاً لحكم فيقاس عليه وصف آخر فيحكم بكونه سيئاً واستدلوا عليه بوجهين على ما سنينه ان شاء الله في حكم القياس (قوله هذا تفريع قوله حكماً شرعياً) لا يخفى عليك ان تفريع هذا القول لا ينحصر في ذلك بل الاولى ان يقول فلا تثبت اللغة ولا الامور العقلية من الصفات والافعال بالقياس الشرعي فلا يقاس الغائب على الشاهد في كونه حالاً ما يعلم هي صفة قائمة به ولا الشاهد على الغائب في كون فعله باختياره وانما قيدنا القياس بالشرعي لانه هو المراد ههنا على ما سيصرح به وانما كان المراد هذا الماذكرناه سابقاً عند قوله لأن المطلوب اه (قوله ووجهه) اي وجه هذا التفريع (قوله متمسكين) حاصل متمسكهم الدوران وقد تمسكوا بالحاق القياس في اللغة بالقياس الشرعي والشارح رحمه الله لم يتعرض لابطال شيء من الدوران والالحاق المذكور بل تعرض لابطال مدعاهم اعني اثبات اللغة بالقياس بما ذكر من الشرط اعني كون الحكم شرعياً والجواب عن الدوران ان شرط الدوران صلوح العلية وهو ممنوع ههنا فان علة الاطلاق اللفظي على المعنى بطريق الحقيقة هو الوضع لا غير المناسبة بين اللفظ والمعنى غير مرمية في الوضع كوضع الفرس والابل والحجر والشجر على مسمايتها نعم قد تكون المناسبة بينهما مرمية كما في وضع القارورة والخمر لمسمياتهما لكن الاولوية الوضع للصحة الاطلاق فوجود معنى الخمر اعني المخامرة في النبيذ لا يصح اطلاقه عليه بطريق الحقيقة على ما هو مطلوبهم واطلاقه عليه مجازاً مما لا نزاع فيه لكنه لا يجوز حمله عليه مع ارادة الحقيقة لثلاث يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والجواب عن الحاقهم ان شرط الحاق قياس الادولالة متفق ههنا فان قيل ان دلالة النص التي افادت حجية القياس الشرعي اعني قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار على ما تقدم بيانها تفيد بعينها حجية القياس اللغوي ايضا فان افادتهما انما هي باعتبار وجود معنى موجب للحكم فكذا ههنا لان رتبة المعنى سبب الاطلاق قلنا لانسلم ان رتبة المعنى سبب للاطلاق الحقيقي بل هي سبب لاولوية الوضع وترجيح الاسم على الغير على ما ذكرناه آنفاً ولا نزاع في صحة الاطلاق مجازاً عند وجود العلاقة الصحيحة اذا عرفت هذا فلا يصح اطلاق الخمر على النبيذ بطريق الحقيقة لوجود معنى المخامرة فيه ولا اطلاق لفظ الزنا على اللواط حقيقة لوجود معنى الزنا منها اعني الجماع

هذا تفريع قوله حكماً شرعياً ووجهه ان بعض الشافعية قالوا اثبات الاسامي بالقياس الشرعي ثم ترتيب الاحكام عليها جائز متمسكين بان اسم الخمر مثلاً دار مع الشدة المطرية وجوداً وعدماف عصير العنب وذلك الدوران دايمل العلية وعلة التسمية حاصلة في النبيذ فيصدق عليه الخمر والخمر حرام فيحرم النبيذ ويحد بشرب قليله وكثيره كالعقار فلما اشترط في القياس الشرعي كون المعنى حكماً شرعياً بطل اثبات الاسامي بالقياس الشرعي

في محل مشتهى لا قصد الولد بل لسفح الماء ولا اطلاق اسم السارق حقيقة على
 النباش لوجود معنى السارق فيه اعني اخذ المال خفية ولا اطلاق الفساذ
 الطلاق على العتق حقيقة لوجود معنى الطلاق منه اعني ازالة الملك الى غير ذلك
 مما جوزه الشافعي (قوله فاندفع ما قيل) وجه الاندفاع حل القياس
 المذكور في التفرع على القياس الشرعي حيث قال بالقياس الشرعي فان
 قيل لا يلزم من عدم جواز اثبات اللغة بالقياس الشرعي عدم جوازه بمطلق
 القياس قلنا نعم لكن هذا كاف في الزام الشافعي فانه قال يجوز اثبات اللغة
 بالقياس الشرعي ولانه مبني على ان لا قياس في الحسيات واللغويات والعقليات
 (قوله وحيث لا معنى لتفرع اه) اذ لا يلزم من كون حكم القياس
 الشرعي شرعا عدم جواز اثبات اللغة مطلقا لجواز اثباته بالقياس اللغوي
 وان لم يجز بالقياس الشرعي (قوله ولا يتعدى المنسوخ) يعني من شرط
 القياس ان يكون حكم الاصل ثابتا متفرا لا منسوخا لان الحكم انما
 يتعدى من الاصل الى الفرع بناء على اعتبار الجامع بينهما واذا كان حكم الاصل
 منسوخا زال اعتبار الجامع اعني الوصف في الاصل فلم يتعد الحكم الى الفرع
 (قوله ولا يتعدى الثابت بالقياس) اي ومن شروط حكم الاصل ان لا يكون
 ذلك الحكم ماثلا بالقياس بل بالاصول الثلاثة وجوزه الخسالة وابوعبد الله
 البصري لنا ان العلة اما ان تتحد في القياسين او لا تتحد فان احدث فيهما فذكر
 الوسط اي ما هو اصل في القياس الثاني وفرع في القياس الاول ضبيع لا يمكن
 طرحه من البين وقياس احد الطرفين على الآخر مثل ان يقول الشافعي
 في السفر جل انه مطعوم فيكون ربويا كالنقاج ثم يقيس النقاج على البر لانه
 مطعوم فان ذكر النقاج الذي هو الوسط ضبيع لا يمكن ان يقيس السفر جل
 على البر ابتداء وان لم تتحد العلة فيهما فسد القياس لان العلة الجامعة بين الفرع
 الاخير والمقيس عليه لهذا الفرع لم يثبت اعتبارها لعدم وجودها في هذا
 المقيس عليه مع ان الحكم ثابت فيه والعلة الجامعة بين هذا المقيس عليه
 واصله ليست بموجودة في الفرع الاخير فلا مساواة بين الفرع الاخير والمقيس
 عليه له في العلة المتبعة في المقيس عليه فلا يصح هذا القياس بقول الشافعي
 الجذام عيب يفسخ به البيع فيفسخ به النكاح كالقرن ثم يقيس القرن على الجب
 بجماع قوات الاستمتاع فالعلة في فسخ النكاح بالجذام اعني كونه عيبا
 يفسخ به البيع لم يثبت اعتبارها في حكم المقيس عليه له اي القرن فان جواز

وصح التفرع فاندفع ما قيل ان اشتراط
 كون حكم الاصل شرعا اما في مطلق
 القياس وهو باطل او في القياس الشرعي
 وحيث لا معنى لتفرع عدم القياس
 في اللغة على ذلك (ولا يتعدى المنسوخ)
 هذا تفرع قوله ثابتا فان الوصف
 في الاصل لما لم يبق معتبرا في نظير
 الشرع لم يتعد الى غيره (ولا) يتعدى
 (الثابت بالقياس) اي الجلي منه فانه
 المتبادر من الاطلاق هذا تفرع قوله
 باحد الادلة الثلاثة او الخفي منه
 وانما لم يتعد لان العلة ان احدثت
 في القياسين فالوسط ضائع والابطل
 احدهما لان المتغير في الاصل احدث في
 العليين مثلا اذا قيس الذرة على الخنطة
 في حرمة الربا بمسلة الكيل والجنس
 ثم اريد قياس شيء آخر على الذرة

فسخ النكاح بالقرن لم يعمل بكونه من العيوب التي يفسخ بها البيع بل لعمل بقوات الاستمتاع وهذه العلة أي قوات الاستمتاع غير ثابتة في الفرع أي الجذام لأن الجذام لا يمنع الاستمتاع فلا مساواة بين الفرع الذي هو الجذام والاصل الذي هو القرن في العلة المعتبرة التي هي قوات الاستمتاع فلا يصح هذا القياس وإن صح قياس القرن على الجب في جواز فسخ النكاح لجامع قوات الاستمتاع والحاصل أن ههنا فرعا مطلقا كالجذام واصلًا مطلقا كالجب وفرعا من وجه أصلا من وجه كالقرن وعله الحكم وهو فسخ النكاح في الفرع المطلق كعيب يفسخ به البيع وعله الحكم فيما هو اصل من وجه فرع من وجه واصل مطلقا قفوات الاستمتاع فعلى هذا فالإضافة في قول الشارح والابطال أحدهما للعهد والمعهود قياس الجذام على القرن ومراعاة بالاصل في قوله لأن المعتبر في الأصل هو من وجه أعني القرن وبأحدى العلتين هو العلة المعتبرة في الأصل من وجه أعني قوات الاستمتاع لا العلة المعتبرة في الفرع المطلق ثم مثل بمثال جامع لصورتي اتحاد العلة وعدم اتحادها وهو ظاهر وأعلم أن قوله ثابتا بأحد الأدلة الثلاثة أولها في معنى ذكر شرط آخر تركه المصنف وهو أن لا يكون حكم الأصل ذا قياس مركب لأن كون حكمه ثابتا بأحد هذه الأدلة يستلزم عدم استغناء المستدل عن إثبات حكم الأصل بالدليل وكون حكم الأصل ذا قياس مركب يقتضي الاستغناء عنه فتدافيا ثبت أن يكون ذلك من شروط حكم الأصل فلو قال ولا ذا قياس مركب ولا الثابت بالقياس لكان أولى وذلك أن معنى كون حكم الأصل ذا قياس مركب أن يستغنى المستدل في إثبات حكم الأصل بالدليل موافقة الخصم له في ذلك الحكم مع أن الخصم يمنع لكون الحكم في الأصل معللا بعلة المستدل وإنما يمنع ذلك أما عن علة العلية علة المستدل أو لوجودها في الأصل والاول يسمى مركب الأصل والثاني مركب الوصف ووجه التسمية بالقياس المركب وبمركب الأصل والوصف المذكور في شرح المختصر مثال الاول كقول الشافعي فيما إذا قتل الحر العبد أن المقتول عبد فلا يقتل به الحر قياسا على ما إذا قتل الحر مكاتبًا لجامع كونهما رقيقين فإن المستدل وهو الشافعي يستغنى عن إثبات حكم الأصل وهو عدم وجوب القصاص على الحر في المكاتب بأحد الأدلة الثلاثة لأن الخصم وهو أبو حنيفة يوافق في ذلك الحكم لكن يمنع ما جعل الشافعي علة لعدم وجوب القصاص في المكاتب وهو الرقية لأن العلة عند أبي حنيفة ليست للرقية بل جهالة المستحق من السيد والورثة إذ لم يعلم أن أيهما هو المستحق للقصاص

لا احتمال ان يبقى العجزه عن اداء البذل فيستحقه السيد وان يصير حرا بادائه
 فيستحقه الورثة وهذه العلة لم تثبت في الفرع وهو العبد فاذا قال الخنفي العلة
 عندنا في الاصل هي جهالة المستحق فان صحت عليتها بطل قياس الشافعي
 لان العلة في الفرع لم توجد فلا يصح الحاقه بالاصل المذكور لعدم الجامع
 وان لم تصح عليتها منع حكم الاصل فيقول لانسلم ان الحر لا يقتل بالكتابة لان
 حكم الاصل لم يثبت بنص او اجماع بل ثبت بناء على علة الجهالة فاذا بطل الموجب
 للحكم لم يثبت الحكم فيبطل القياس لعدم الحكم المعدي في الاصل وعلى التقديرين
 لم يتم القياس لانه لا ينفك عن عدم العلة في الفرع او منع حكم الاصل ومثال
 الثاني كقول الشافعي في تعليق الطلاق بالنكاح مثل ان تزوجت زينب فهي
 طالق ان هذا تعليق الطلاق فلا يصح قبل النكاح قياسا على ما اذا قال زينب
 التي اتزوجها طالق فانه لا يقع الطلاق بالاتفاق لكن ابا حنيفة يقول علة
 عدم الوقوع هو التعليق وهو ليس بموجود في الاصل فان صح ذلك اى عدم
 وقوعه في الاصل بطل القياس لعدم وجود العلة الجامعة في الاصل وان لم يصح
 ذلك يمنع حكم الاصل ويقول لانسلم عدم وقوع الطلاق في الاصل بل يجوز ان
 يقع لاني انما منعت وقوعه فيه لكونه تجزئيا فاذا كان تعليقا قلقت بوقوعه
 وعلى التقديرين لم يتم القياس ايضا لانه لا ينفك عن عدم العلة في الاصل او منع
 حكم الاصل (قوله فان وجدت فيه العلة) كقياس الجص على الذرة في حرمة
 الرابطة الكيل (قوله وان لم توجد) كقياس التفاحة مثلا على الذرة في حرمة
 الرابطة ايضا فان العلة في التفاحة الطعم وفي الذرة الكيل فلم توجد علة الفرع
 في القياس عليه (قوله ولا يقال الذي اهل آه) فيه خلاف الشافعي من حيث قال
 بصحة ظهار الذي باعتبار ان موجب الظهار الحرمة والذي من اهلها كالمسلم
 ولهذا يصح طلاقه وهو ايضا اهل للكفارة بالطعام والاعتاق وعدم اهليته
 للصوم لا يمنع صحة ظهاره كالمسلم ليس باهل للتكفير بالمال مع ان ظهار صحيح
 ولانه وان لم يكن له اهلية الكفارة فله اهلية الحرمة فيصير ظهاره في حق الحرمة
 لاق حق الكفارة كما اعتبر ابو حنيفة ايلاء في حق الطلاق ولم يعتبر في حق الكفارة
 قلنا هذا التعليل باطل لان حكم الظهار في المسلم حرمة تنتهي بالكفارة ولا يمكن
 اثبات مثلها في الذي فانه ليس باهل للكفارة لان المقصود منها التطهير ومعنى
 العبادة غالب فيها والكافر ليس باهل للتطهير والعبادة فلو صح ظهاره ثبت
 به حرمة مطلقة لا تنتهي بالكفارة وقد كانت مقيدة في الاصل فيكون تغيير الحكم

فان وجدت فيه العلة المذكورة كان
 ذكر الذرة ضاغا ولم يسه على الخنفة
 وان لم توجد لم يصح قياسه على الذرة
 لانتفاء علة الحكم (ولا يقال الذي اهل
 للطلاق فاهل للظهار كالمسلم) هذا
 تفرع قوله غير متغير فان الحكم في الاصل
 وهو المسلم حرمة تنتهي بالكفارة وفي الذي
 حرمة لا تنتهي بها لعدم صحة الكفارة
 عنه لعدم اهليته لها

الاصل باسقاط قيد في الفرع وهذا ليس بالخاق بل اثبات ابتداء بخلاف العبد
 فانه من اهل الكفارة غير انه عاجز عن التكفير بالمال لكونه فقيرا لا يملك المال
 وبخلاف الابلاء ولانه طلاق مؤجل والذي من اهله ولان الحرمة باليمين مطلقة
 لا مؤقتة بالكفارة ولهذا لا يجوز التكفير قبل الخنث بخلاف الظهار ومن هنا
 قلنا ايضا لا يجوز تعليل نص الرب بالطعم في الاشياء الاربعة وهي الخنطة والشعير
 والتمر والملح كما علل به الشافعي وعدى حكمه الى ما لا معيار فيه من العدييات
 كالنقاح والسفر جل والى ما دون الكيل كالحقنة قلنا هذا التعليل باطل لأن
 حكم النص في الاشياء الاربعة تحريم مقيد بعدم التساوى في المعيار الشرعى
 ومتناه به حتى لو روى التساوى لاتبى الحرمة في الاصل لقوله عليه السلام
 الاسواء بسواء وبالتعليل بالطعم تنغير الحرمة من المقيد الى المطلق فانه يوجب
 في الفرع حرمة مطلقة عن قيد عدم التناهي والتساوى وقد كانت في الاصل
 مقيدة بهذا القيد لا يمكن التساوى في الفرع لعدم دخوله تحت المساوى الشرعى
 وهو المعيار الشرعى فيكون تفسير الحكم الاصل في الفرع بسقوط قيد فلا يصح
 القياس فان قيل ان بيع المقلية بغيرها والدقيق بالخنطة حرام مع انه لا يثنى
 بالكيل فنكون الحرمة فيهما مطلقة فهل هذا الاتغير لحكم الاصل وقد اعترقتم
 بحرمتها مطلقا قلنا بطلان الانتهاء بالكيل فيهما انما جاء من صنع العبد وهو
 القلي والطحن لا يثبت الشرع والشرع انما ثبت فيهما حرمة متناهية بالمساواة
 كيلا قبل القلي والطحن ثم ابطال العبد الكيل على نفسه فلا يضر بعد اثبات
 الشرع كونها متناهية (قوله ولا يلحق الخطاء بالتسيان) لما كان من شرط
 القياس كون حكم الاصل معدى الى فرع نظير ذلك الاصل في الوصف الذي يتعلق
 بالحكم به لاني جميع الاوصاف فانها لا توجد في غير النصوص عليه قلنا لا يجوز
 تعدية حكم الناسى في بقاء الصوم الى الخاطئ والمكره خلافا للشافعي معللا
 بانه لما صار الناسى معذورا مع كونه عامدا في نفس الفعل عا لما به جاهلا بالصوم
 فلان يهذر الخاطئ والمكره وهما ليسا بعامدين في نفس الفعل اولى قلنا عذرهما
 دون عذر الناسى فيكون تعدية الى ما ليس بنظير الاصل وذلك لان الخاطئ
 لا ينفك عن نوع تقصير بترك المباعدة في التحرز ولهذا وجب عليه الدية
 والكفارة في القتل وكذا عذر المكره حادث بصنع العباد غير مضاف الى صاحب
 الحق ولهذا لا يحل له الاقدام على الفطر بالاكراه ولو صبر حتى قتل يكون
 ما جورا والناسى عذره من قبل من له الحق اذ التسيان منسوب الى صاحب

(ولا يلحق الخطاء بالتسيان في عدم
 الافطار) هذا تفرع قوله الى فرع هو
 نظيره فانه ليس بنظيره لان عذره دون
 عذر التسيان

الشرع بخلق العفة في العبد فلا يصح الخافهما بالناسي أصلا لا قياسا ولا دلالة بخلاف الجماع ناسيا فإنه يصح الخافه بالاكل ناسيا في عدم الافطار دلالة على ما قدمناه وكذا لا يجوز تعدية حكم التيمم الى الوضوء في اشتراط النية فيه كما فعله الشافعي لان الفرع ليس نظير الاصل اذ التيمم تلويث وتعقير في ذاته وانما يصير طهارة حال ارادة الصلاة لضرورة فقد الماء والوضوء غسل وتطهير باستعمال المطهر طبعيا وشرعا (قوله ولا يجوز السلم الحلال) ولما كان من شرط القياس ان يكون الفرع مما لانص فيه قلنا لا يجوز تعدية السلم المؤجل الى الحال كما فعله الشافعي معللا بان السلم المؤجل لما جاز مع ان الاجل بخلاف ما يقتضيه العقد وهو ثبوت الملك ووجوب تسليم المعقود عليه في الحال جازا لم الحلال ايضا بطريق الاولى لان اشتراط البدل حال تقرير لموجب العقد ولا يصلح مبطاله قلنا هذا القياس فاسد من وجهين احدهما ما اختاره الشارح توضيحه انه قياس مغير للنص واقع في الفرع وهو قوله عليه السلام فليسلم الى اجل معلوم فانه يدل على عدم مشروعية السلم الحال بحكم مفهوم الغاية فكان القياس تغييرا لهذا النص فيكون باطلا فان قيل ان مخالفة المفهوم غير فادحة في صحة القياس عند الشافعي فكيف يكون باطلا قلنا لو سلم ذلك فلا احتجاج به ليس بمفهوم الغاية بل بالفظ الاجل فانه لفظ خاص قطعي في معناه فيكون القياس المذكور باطلا بالضرورة واليه اشار الشارح بقوله نص في اشتراط الاجل في السلم ولقائل ان يقول فعلى هذا الاحتجاج بمفهوم الشرط ولا يقدح مخالفته ايضا في صحة القياس عند الشافعي وثانيهما انه لم يعد كما هو في الاصل بل عدى بنوع تغيير اذا لاجل في الاصل خلف عن القدرة وجود المعقود عليه لتمكين تحصيله فيه وقد اسقطه في الفرع وتحقق هذا ان الشرع انماورد بجواز السلم مؤجلا وتعدية حكمه الى السلم الحال لا يمكن الا بتغيير حكم النص فيبطل وذلك لان من شرط جواز بيع في عامة البياعات كون المبيع محلا للبيع وان يكون مالا مملوكا متقوما مقدورا للتسليم اجابا انتهى النبي عليه السلام عن بيع ما ليس عند الانسان والمعقود عليه في السلم غير موجود فضلا عن كونه مملوكا مقدورا للتسليم فكان الاصل فيه عدم الجواز لكن الشرع جوزه رخصة بصفة الاجل باقامته مقام القدرة وجود المعقود عليه لكونه سببا لها كما قام العين بمقام المنفعة في عقد الاجارة فصارت الاجل شرطا لالهيته بل خلفا عن شرط جواز العقد وهو القدرة والمعقود عليه فلم يصح التعليل على وجه يؤدي الى اسقاط هذا الشرط والالم يكن هذا تعدية لحكم النص

(ولا يجوز السلم الحال قياسا على المؤجل)
هذا تفريع قوله ولا نص فيه فان قوله عليه السلام الى اجل معلوم نص في اشتراط الاجل في السلم

بل ابطال الاله واثباتا لحكم آخر في الفرع لم يتناول النص لانه تناول في الاصل جعل
الاجل خلفا عنهما ولم يوجد ذلك في الفرع فان قيل لانسل صلاحية الاجل للخلافة
عن القدرة ووجود المعقود عليه فانهما جعللا شرطا سابقا على العقد والاجل
ثبت بعده اجيب بان القدرة على التسليم ووجود المعقود عليه لما امكنا في مدة
من الزمان لا شك في صلاحية الخلافة وقوله فانهما جعللا شرطا سابقا على العقد
قلته ان اردتم بالقدرة والوجود القدرة الحقيقية والوجود الحقيقي فسلم وليس
الكلام فيهما بل الكلام في القدرة والوجود المتشغل بهما رخصة وتقدمهما
ممنوع وان اردتم بهما مطلق القدرة والوجود فممنوع فاننا قد اثقلنا الى القدرة
والوجود وقت توجه الخطاب بالتسليم فبراعى حضورهما وقت وجوب التسليم
ووجوب التسليم حكم العقد فثبت بعده والعقد لا يعقد الا والاجل الذي
جعلناه خلفا عن تلك القدرة والوجود ثبت فاستوفى العقد حكمه فلا حاجة الى
القدرة قبل العقد (قوله لان معناه) اى معنى قوله ولا نص فيه عدم نص في الفرع
دال على وجود الحكم المعدى او على عدمه (قوله وبالنظر الى هذا) اى الى كون
معنى قوله ولا نص فيه اعم من عدم نص دال على وجود الحكم او عدمه اورد
السؤال الوارد على قولهم وان لا يغير القياس حكم النص لاشتمال قوله هذا على
قولهم الذى هو مورد السؤال اوردوا على قولهم هذا نقوضا كثيرة ذكر المصنف
اثني منها مع جوابها على ما سبأني بيانهما ومنها ان قوله تعالى انما الصدقات
للفقراء الآية يقتضى الصرف الى جميع الاصناف المذكورة فانها اضيفت
اليهم بلام التثنية فكأنوا مستحقين للتثنية على صاحب المال كما اذا اوصى بثلاث
ماله لامهات اولادهم والفقراء والمساكين كان الثلث بينهم اثلاثا وقد ابطلت حقيقتهم
بجاوز الصرف الى صنف واحد بل الى فقير واحد بالتعليل بملة الحاجة لانه تغير
النص ومنها ان الشرع اوجب التكبير لافتتاح الصلاة بقوله عليه السلام
لاعرابى يزيد الصلاة قل الله اكبر واتم غير هذا النص بالتعليل بالثناء وذكرا لله
تعالى على سبيل التعظيم حيث جوزتم افتتاحها بالله اجل او الرحمن اكبر ومنها
ان الشرع عين الماء لغسل الثوب نجس بقوله عليه السلام اغسله بالماء واتم
غيرتم هذا الحكم بالتعليل بكونه من بلا للعين والاثر حيث جوزتم تطهيره
باستعمال سائر المايعات كالخل وماء الورد والجواب عن الاول من وجهين
احدهما قد ثبت ان الزكاة خالص حق الله تعالى لكونها عناية بمحنة
بحيث لاحق للعباد فيها فلا يجب حق الله تعالى على ما زعمه الخصم اذ لا شريك

واعلم ان قوله ولا نص فيه معنى عن
اشتراط ان لا يغير القياس حكم النص
لان معناه عدم نص دال على الحكم
المعدى او عدمه وفيما اذا غير القياس
حكم النص قد وجد نص دال على
العدم وبالنظر الى هذا اورد السؤال مع
جوابه الوارد على قولهم وان لا يغير
القياس حكم النص حيث قال (واما
القليل من الطعام فلم يخص من قوله
عليه السلام لا تتبعوا الطعام بالطعام
الاسواء بسواء بالتعليل) متعلق بقوله
لم يخص (بالقدر) متعلق بالتعليل
(بل المراد التسوية بالكيل وهى
لا تصور الا في الكثير) تقرير السؤال
انكم غيرتم قوله عليه السلام لا تتبعوا
الطعام بالطعام الاسواء بسواء فانه
يبيع القليل والكثير فخصصتم القليل
من هذا النص العام فجوزتم بيع القليل
بالقليل مع عدم التساوى بالتعليل بالقدر
حيث قلتم ان حلة الربا هى القسور
والجنس والقدر اى المكيل غير موجود
في بيع الحفنة بالحفنتين فلا يجزى فيه
الربا فهذا التعليل مغير للنص

فجوزتم القياس مع وجود النص في الفرع وتقرير الجواب ان المراد التسوية بالكيل وهي لا تتصور الا في الكثير لان المراد التسوية الشرعية لقوله عليه السلام الاسواء بسواء والتسوية المعتبرة شرعا في الطعومات التسوية بالكيل وهي لا تتصور الا في الكثير فانا اذا قلنا لا تقتل حيوانا الا بالسكين كان معناه لا تقتل حيوانا من شأنه ان يقتل بالسكين الا بالسكين فقتل حيوان لا يقتل به كالنمل والبرغوث والسبع لا يدخل تحت النهي (و) قال (و) اما سقوط حق الفقير في العين في باب الزكاة (فبدلالة النص لا التعليل بالحاجة) تقرير السؤال انكم جوزتم دفع قيمة الواجب في الزكاة قياسا على العين بعله دفع حاجة الفقير في هذا التعليل تغيير لحكم النص الدال على وجوب عين الشاة وتقرير الجواب ان تغيير هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة النصوص الواردة في ضمان ارزا في العباد واجباب الزكاة في اموال الاغنياء وصرفها الى الفقراء وذلك ان الزكاة عبادة والعبادة خالص حق الله تعالى فلا نجب للفقراء ابتداء وانما تصرف اليهم ايضا لحقوقهم وانجازا لعدة ارزا قهم ولا شك ان حوائجهم مختلفة لا تدفع بنفس الشاة مثلا وانما تدفع بمطلق المسالية

لله تعالى في العباد ولا نسلم ان اللام للتملك على ما زعمه بل هو للعاقبة كما في ادوا للموت وابناو الخراب فيكون معنى قوله انما الصدقات للفقراء انها تصير لهم في العاقبة بدوام يدهم فلم يكونوا مستحقين للملك على صاحب المال فكان له الصرف الى من شاء من المصارف اذ ليس فيه ابطال حق المستحقين والثاني ان الله اوجب الصرف الى الفقراء بعدما صار صدقة حيث قال انما الصدقات للفقراء ولم يقل انما الاموال للفقراء وصبرورته صدقة انما تحقق بعد الاداء الى الله تعالى والاداء الى الله تعالى لا يتحقق الاقبض الفقير نيابة عن الله تعالى لعدم امكان قبضه تعالى له بالذات فلا يكون صدقة الا بعد قبض الفقراء فلا يكون حقا لهم الا بعد قبضهم لان حقهم في الصدقة ولا يكون صدقة الا بعد قبضهم فقبل القبض يصرف صاحب المال الى من شاء من المصارف فلا دلالة في الآية على كون الزكاة حقهم وانما ذكر هذه الاصناف في الآية لكونهم مصارف باعتبار الحاجة للبيان استحقاقهم قبل القبض والجواب عن الثاني ان التكبير ليس واجبا لعينه حتى يكون الافتتاح بغيره تغييرا للنص بل الواجب به تعظيم الله تعالى بكل جزء من البدن واللسان جزؤ منه فالواجب تعظيم الله تعالى باللسان بفعلها الذي ينبت عن التعظيم والثناء المطلق صالح له فلا تغير فيه للنص فيكون الحاق ما ذكر بالتكبير بطريق الدلالة لا بالقياس والتعليل والجواب عن الثالث ان استعمال الماء في ازالة النجاسة ليس بواجب لعينه كافتتاح التكبير حتى يكون استعمال سائر المايعات تغييرا للنص بل المقصود التطهير والماء آلة صالحة له فباي شيء يحصل مجوز استعماله فيكون الحاق سائر المايعات بالماء في كونها آلة صالحة للتطهير بدلالة النص لا بالقياس والتعليل فان قيل الدلالة من دلائل الشرع فلا يثبت بها الاحكام شرعى وكون الماء آلة صالحة للتطهير ليس بحكم شرعى قلنا هذا ممنوع بل هو حكم شرعى لان المراد بكونه آلة صالحة له عبارة عن كونه ان لا ينجس حالة الاستعمال في المحل وذلك حكم شرعى (قوله فجوزتم القياس) اي قياس بيع الحفنة بالحفنتين على بيع المساوى بالمساوى من الطعام اي الحنطة مع وجود النص فيه وهو الحديث المذكور (قوله وتقرير الجواب) توضيحه انما خصصنا القليل من النص المذكور بصيغة لا بالتعليل حتى يرد علينا ما ذكرتم من تغيير النص بالقياس والتعليل لان المستثنى منه في النقي اذا كان غير مذكور لم يقدر الامن جنس المستثنى تحقيرا للاستثناء فانه من حيث الحقيقة لا يصح الامن الجنس لان الصحيح من المذهب ان المستثنى

فلما أمر الله تعالى بالصرف اليهم مع ان
حقوقهم في مطلق المالة دل ذلك
على جواز ذلك الاستبدال فلم ان الغاء
اسم الشاة باذن الله تعالى لا بالتعليل
وان ذكره انما هو لكونها ايسر على
من وجب عليه الزكاة لان الايفاء
من جنس النصاب اسهل وبده اليه
اوصل ولكونها معيار المقدار الواجب
اذ بها تعرف القيمة ثم لما ورد ان وجوب
الشاة اذا ثبت بعبارة النص وجواز
الاستبدال بدلالته فما معنى التعليل
بالحاجة اراد ان يدفعه فقال (وانما هو)
اي التعليل بها (ليبان صلاحية حدثت
لا ثبات مثلها) وتقر به ان التعليل
انما وقع لحكم آخر هو كون الشاة
صالحة للصرف الى الفقير فهذا ليس
بحكم ثابت باصل الخلقة حتى يمنع تعليله
بل حكم شرعي ثابت بالنص الدال على
وجوب الشاة لان المراد به صلاحية
حدثت بعد ما كانت باطلة في الامم
السابقة ولما كان هذا حكما شرعيا
علته بحاجة الفقير الى الشاة او بكونها
دافعة لحاجته لتعدي الحكم الى قيمة
الشاة وتجعلها صالحة للصرف الى الفقير
لان الحاجة الى القيمة اشد وهي للحاجة
ادفع فالخاص ان ههنا ثلاثة
احكام الاول وجوب الشاة والثاني
جواز الاستبدال والثالث صلاحية
الشاة للصرف الى الفقير والتعليل
انما وقع في الاخير وليس فيه تغير
النص اذ لا نص يدل على عدم صلاحية
الشاة للصرف بل تغير النص الدال
على وجوب الشاة انما هو بدلالة النص
الامر بايفاء حق الفقراء

المنقطع مجاز لا يصار اليه عند امكان الحقيقة وقد امكن ههنا ولهذا قال محمد
في الجامع لو قال ان كان في الدار الازيد فعبدي حر كان المستثنى منه بنو آدم
ولو قال الاحار كان المستثنى منه الحيوان ولو قال الامناع اي ثوب كان المستثنى
منه كل شيء وههنا استثنى الحال بقوله الاسواء بسواء اي حالة التساوي
والمذكور في صدر الكلام وهو العين وهو الطعام واستثناء الحال من العين باطل
في الحقيقة وان كان جائزا مجازا بجملة منقطعا ولكن لا يصار الى المجاز عند امكان
الحقيقة وقد امكن ههنا فدل النص على ان الاستثناء لم يقع بما تناوله ظاهر اللفظ
بل عما تضمنه من احوال البيع فوجب عموم صدر الكلام بدلالة هذا الاستثناء
احوال البيع كلها اعني حال التساوي والتفاضل والمجازفة اذ لا حالة لبيع
الطعام بالطعام سوى هذه الثلاثة فاذا وجب عموم صدر الكلام هذه الاحوال
الثلاثة قدرناها في الصدر واستثناء حال التساوي من تلك الاحوال الثلاثة
وتلك الاحوال الثلاثة لا تثبت الا في الكثير من الطعام فان المراد بالتساوي
الشرعي هو المساواة في الكيل بالاجزاء والتفاضل هو فضل احد المتساويين
والمجانفة عدم العلم بالمساواة والتفاضل فكان الكيل مأخوذا في الاحوال
الثلاثة فدل آخر الكلام على ان اوله لم يتناول القليل فصار التغير حاصلا بصيغة
الاستثناء مصاحبا للتعليل بحكم آخر اعني حرمة التفاضل في الجص لانه من
المكبات على ماسا في مثله في المسئلة الآتية لا بالتعليل ومن هذا التوضيح علم
وجه تعليل الشارح كون المراد بالتسوية نسوية شرعية بقوله عليه السلام
الاسواء بسواء لانه لما كان مستثنى من احوال البيع ~~حيث كان المراد~~ التسوية
الشرعية لان احوال البيع الشرعية فان قيل كونه سواء في معنى مساويا
مجاز والاستثناء المنقطع مجاز ايضا فوجه ترجيح احد المجازين على الآخر
على انه يجوز ان يكون المستثنى ايضا الطعام وتقديره لا تتبعوا الطعام بالطعام
الاطعما مساويا بطعام فلا يحتاج الى تقدير المصدر طالما لا احوال المذكورة
ويكون الاستثناء من الجنس اجيب عن الاول بان جعل سواء بمعنى مساويا
اكثر استعمالا من الاستثناء المنقطع وملهاوا كثر استعمالا في المجاز اولى كما قال
الامامان ان المجاز المتعارف اولى من الحقيقة الغير المستعملة وقد يجاب عنه ايضا
بان جعل سواء بمعنى مساويا متفق عليه بيننا وبينهم لكن هو يجعل الاستثناء
منقطعا ونحن نجعله مفرغا والمفرغ اكثر اولى من المنقطع وعن الثاني بان ذلك
يستلزم المجاز وكثرة التقدير مع الزكاة في نفس العبارة (قوله في ضمان اوراق)

وهذا التغير مقارن للتعليل في حكم آخر
غير واقع بسببه وهو معنى قوله (فالتغير
مع التعليل لابه) فان قيل كما ان النص
الذال على وجوب الشاة دل على
صلاحها للصرف كذلك النص الذال
على جواز الاستبدال دل على صلاح
غير الشاة للصرف فلا حاجة الى التعليل
قلنا لا معنى لجواز الاستبدال الاسقوط
اعتبار اسم الشاة وجواز ابقاء حق الفقير
من كل ما يصلح للصرف اليه وهذا
لا يدل على صلاحية القيمة وكل متقوم
للصرف بعدما لم يوجد في الامم السالفة
بخلاف ايجاب الشاة بعينها فان معناه
الامر بصرفها الى الفقير وهذا تنصيص
على صلاحية فلا بد من اثبات
كون القيمة او كل متقوم صالحا للصرف
وذلك بالتعليل مع ما فيه من الاشعار
بان الاستبدال انما يجوز بما يعتد به في دفع
الحاجة حتى لو اسكن الفقير داره مدة
بنية الزكاة لا يجوز والحاصل
ان الصدقة تقع لله تعالى ابتداء وللفقير
بقاء فلا بد من ثبوتها حق الله تعالى اولا
ومن صلاحها للصرف الى الفقير ثانيا
ففي الشاة مثلاً ثبت كلا الامرين بالنص
ففي القيمة ثبت الاول بدلالة النص
والثاني بالتعليل والقياس على الشاة
واعترض على جواز الاستبدال بدلالة
النص بانه انما يلزم لو لم يكن في جنس
الواجب ما يصلح لبقاء حق الفقراء
او قضاء حوائجهم وهو الدراهم
والدنانير المخلوقة انما هي الاشياء على
الاطلاق ووسيلة الى الارزاق وجوابه
ان الدراهم والدنانير اموال باطنية
لا تؤخذ الزكاة منها جبراً عندنا

العباد) كما في قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها (قوله
وانجازا لعدة ارزاقهم) لانه وعدار رزاقهم بقوله وما من دابة في الارض الا
(قوله وجواز الاستبدال بدلالته) قلت المراد بالدلالة ههنا هي الدلالة اللغوية
لا الاصطلاحية المقابلة للعبارة فلا يرد ان الدلالة دون العبارة فلا تعارضها فكيف
يثبت بها جواز الاستبدال (قوله لاثبات مثلها) ظرف مستقر متعلق بمقدّر
لاغو متعلق يحدث يعني ان بيان تلك الصلاحية الحادثة اعني صلاحية الشاة
للصرف الى الفقير لاثبات مثلها من صلاحية القيمة للصرف الى الفقير (قوله
باطلة في الامم السالفة) اي باعتبار كون الصدقة من الاوساخ لقوله عليه
السلام يا بني هاشم ان الله كره لكم اوساخ الناس وفي رواية غسالة ايدي
الناس ولهذا كان تقبل القرابين في الامم السالفة بالا حراق بالنار فانها كانت
تنزل في الامم السالفة فحرق المتقبل من الصدقات وما ذلك الا حبسها (قوله
اذ انص يدل على عدم صلاحية الشاة) بل النص انما يدل على صلاحيتها للصرف
وهو النص الوارد في وجوب الشاة (قوله في حكم آخر) وهو صلاحية الشاة
للصرف الى الفقير (قوله غير واقع) خبر بعد خبر والضمير في بسببه راجع الى
التعليل (قوله وهذا لا يدل على صلاحية القيمة وكل متقوم) اذ لم يثبت بعد
صلاحيتها للصرف بعدما لم يوجد في الامم السالفة وانما الثابت بالنص الذال
على جواز الاستبدال هو بقاء حق الفقير من كل ما يصلح للصرف اليه ولا يلزم منه
صلاحية القيمة او كل متقوم كالا يلزم من قولك كل متغير حادث قولك ان العالم
متغير (قوله مع ما فيه) اي في التعليل يعني ان في التعليل المذكور فائدتين
احدهما اثبات كون القيمة او كل متقوم صالحا للصرف والثانية الاشعار
بان الاستبدال انما يجوز بما يعتد به في دفع الحاجة اعني القيمة او كل متقوم
لا النافع كاسكان الفقير داره لان المنفعة لا تصلح بدلا عن العين (قوله على
الشاة) اي على صلاحية الشاة (قوله كلا الامرين) اي الثبوت ابتداء
حقا لله تعالى وصلاحها للصرف الى الفقير ثانيا (قوله انما يلزم لو لم يكن اهـ)
اذ او كان في جنس الواجب ما يصلح لبقاء حق الفقير من الدراهم والدنانير لا تتغير
الشاة حينئذ بقضاء الحاجة فلا يلزم الاستبدال (قوله وجوابه ان الدراهم اهـ)
وقد يجب عنه بانه يمكن موضع بخلوها يصلح لبقاء حق الفقير من الدراهم
والدنانير فلم يثبت جواز الاستبدال بدلالة النص لا لخل امر الفقراء ولم تقض
حوائجهم وبان يقال ان اجناس الزكاة لا تخرج عن التقديت والابل والبقر

والغنم اوزكاه ملل التجارة يجب في القيمة بالاتفاق ومعلوم ان جميع حوائجها
لا تندفع بعين هذه الاشياء فيضمن الاستبدال كما في الجنس الواحد وههنا
اعتراضات اخر تركها الشارح منها ان الفقير يبيع الشاة ويشتري ما يحتاج اليه
من غير لزوم الاستبدال ومنها ان البدل لا يدفع جميع حوائجها بلضا في البدل
ما في الاصل ومنها لانه ان حكم النص صلاحيتها للصرف الى الفقير بل حكمه
انه متعين للصرف اجب عن الاول بانه يحقق ما ذكرناه فان كلامنا في انه اذا
اخذ الشاة كان قابضا حقها من حيث انه مال مطلق صالح لقضاء الحوائج لا من
حيث انها شاة وعن الثاني بان البدل مطلق المال وهو صالح لدفع حوائجها من
حيث ان كل فرد منها يدفع بالمال المطلق فيكون مطلق المال دافعا للحوائج
وعن الثالث بانه قد اقيم الدليل ان حكمه ما ذكرناه لا تعين الصرف (قوله
واما ركنه) قيل ركن الشيء في اللغة عبارة عن جانبه الاقوى وفي اصطلاح
الفقهاء ما لا وجود لذلك الشيء الا به ونوقض بالقائس والعلة والشرط فان القياس
لا يوجد بدون القائس والمعلول بدون العلة والمشرط بدون الشرط وليس
باركان وقبل ركن الشيء ما لا يتي ذلك الشيء عند توهم انتفائه ونوقض بمثل ما ذكر
في الاول وبمحال التصرفات الشرعية وبالايمان في العبادات فان توهم انتفائها
لا يتي التصرفات فان البيع لا يتي بتوهم انتفاء البيع وتوهم انتفاء الايمان
بالارتداد لا يتي العبادات ومع هذا ليس شيء من ذلك ركنا في التصرفات
والعبادات وقبل ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء واعتراض عليه بانه تعريف
بالمفرد مثل تعريف الانسان بالناطق فن يجوز التعريف بغيره بحجج الى معذرة ومن
انكره فقل ان يقول الشيء المطلوب تصوره بذلك التعريف بحيث ان يكون
متصورا بوجه الامتناع طلب تصور المجهول المطلق ولا بد من تصور يستفاد به
التصور المطلوب وذلك التصور غير التصور بوجه ما والتصور بوجه ما مدخل في
التصور المطلوب فوجب تحقق التصورين في حصول التصور المطلوب فلا يحصل
التصور المطلوب بغيره بل لا بد له من تصورين وتعريف المصنف لا ينطبق على شيء
من هذين التعريفين لانه عرفة بالجزء الداخل في حقيقة الشيء بل هو مبني على
ما ذكره بعض المحققين من ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل
والجامع قيل فخر الاسلام ركن القياس ما جعل على حكم النص مما اشتمل عليه
النص وجعل الفرع نظيره في حكمه بوجوده وقال في موضع آخر اما الحكم
الثابت بتعليل النصوص فتعدية حكم النص الى ما انص فيه ليثبت فيه بغالب

فلا يحصل بها انجاز المواعيد على سبيل
اليقين (واما ركنه فاربعة) ركن
الشيء جزؤه الداخل في حقيقته
والمشهور انه للقياس اربعة (الاصل
والفرع وحكم الاصل والجامع)
واما حكم الفرع فتمرته لاركنه

الرأي على احتمال الخطأ وهذا صريح في ان العلة ركن القياس والتعديدية حكمه
والقياس هو التعليل اي تبين علة الاصل ليثبت الحكم في الفرع ولا يخفى عليك
ان كلام فخر الاسلام محتمل وجهين احدهما ان يراد بالركن نفس ماهية الشيء على
ما اشار اليه في الميزان حيث قال ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر في اثبات
الحكم في الاصل وما سواه مما يتوقف عليه الحكم شرائط لا اركان وثانيهما
ان يراد بالركن جزء الشيء على ما ذهب اليه بعض المحققين واختاره الشارح من
ان اركان القياس اربعة وعلى هذا تكون العلة من اجزاء القياس لاتمام ماهيته
(قوله اما الاصل فالمحل المشبه به) هذا بيان لما صدق عليه الاصل لا تعريفه
والافلاصل هو ما يثبتني عليه غيره (قوله وقيل دليله) اي دليل الاصل كحديث
الربا وفيه اشارة الى الفرق بين الدليل والعلة فانه جعل ذكر الجامع في مقابلة
الدليل والمراد بالجامع هو العلة وبيان الفرق ان الدليل اسم لما يظهر به الدلول
كالعلم بمحدث العالم الحاصل من قولنا لانه متغير وكل متغير حادث وكالعلم
الحاصل بوجود النار من وجود الدخان والعلة ما ثبت به المعلول فكانت اعم من
الدليل فكل علة دليل من غير عكس (قوله لا دليله) اي لا دليل الفرع لان دليل
الفرع هو عين القياس فيثبت حكمه ثابت بالقياس فلامعنى الجملة من اجزائه
والا يلزم كون الشيء جزءا لنفسه (قوله فما جعل علما) اختلفوا في تعريف العلة
قال بعضهم هي العرف اي العلامة الدالة على وجوب الحكم وقالوا لان العلة
الشرعية كلها معارف لا تأثير لها اصلا لان المؤثر في الاشياء كلها هو الله تعالى
واعترض عليه بالنقض بالعلامة فانهما يصدق عليهما ذلك التعريف فلزم ان لا يبق
فرق بين العلة والعلامة مع ان الفرق بينهما ثابت بالاتفاق لان الاحكام الشرعية
بالنسبة اليها مضافة الى العلة كالملك الى الشراء والقصاص الى القتل لا الى
العلامات كالرجم فانه لا يضاف الى الاحصان لانه علامة بل يضاف الى الزنا
وقال بعضهم العلة هي المؤثرة في الحكم وقالوا المراد بالمؤثر ما به وجود الشيء
كالشمس للضوء والنار للاحراق واعترض عليه بان العلة ليست بمؤثرة بل المؤثر
في الحقيقة هو الله تعالى والعلة الشرعية كلها معارف لان الحكم قديم فلا يؤثر
فيه الحادث واجيب عنه بوجهين الاول ان المراد بالحكم المصطلح ما هو اثر حكم
الله تعالى القديم فان ايجاب الله تعالى قديم والوجوب حادث والمراد من المؤثر
في الحكم ليس انه مؤثر في الايجاب القديم بل في الوجوب الحادث بمعنى ان الله
تعالى رتب بايجابه القديم الوجوب على امر حادث يسمى بالعلة كالدلول للصلاة

(اما الاصل فالمحل المشبه به) كالبير
(وقيل حكمه) كحرمة الفضل (وقيل
دليله) كحديث الربا (واما الفرع فالمحل
المتشبه) كالارزوا لخص (وقيل حكمه)
كحرمة فضله لا دليله لانه عين القياس
والنزاع اعتباري فلا يلتفت الى تصحيح
الصحيح وان اطنبوا فيه لانه تطويل
بلا طائل (واما حكم الاصل فما افاده
النص) كتابا كان او سنة (او الاجماع
او الاستحسان) بالقياس الخفي كما سبق
لا القياس الجلي لما سبق (واما الجامع
المسمى بالعلة فما جعل علما) اي اشارة
وعلامة (على حكم النص) فان المؤثر
في الحقيقة هو الله تعالى

والقتل للفصاض والاحراق للنار وعلى هذا لا فرق بين العلة العقلية والشرعية
وكل من جعل العلة العقلية مؤثرة بذواتها يجعل العلة الشرعية ايضا كذلك
وهم المعتزلة فكما ان النار علة للاحراق عندهم بالذات بلا خلق الله تعالى
الاحراق فكذلك القتل العمد بغير حق علة لوجوب الفصاض عقلا بمعنى
ان العقل يحكم بوجوبه عند ذلك القتل من غير توقف على ايجاب من الله تعالى
وكل من جعل العلة العقلية مؤثرة بمعنى انه جرت العادة الالهية بخلق ال اثر عقيب
ذلك الشيء فيخلق الاحراق عقيب مماسة النار لانها مؤثرة بذاتها يجعل العلة
الشرعية ايضا كذلك بمعنى انه يخلق الاحكام عقيب وجود اسبابها بطريق جري
العادة فان المتولدات بخلق الله تعالى عند اهل السنة الثاني ان المراد انها مؤثرة
بالنسبة ايضا فان الاحكام كلها تضاف الى العلة والاسباب في حقا فانما يمتثلون
بنسبة الاحكام الى الاسباب الظاهرة فيجب الفصاض بالقتل وان كان المقتول
ميتا في الحقيقة باجله وقال بعضهم العلة هي الباعث لا على سبيل الايجاب اى
الباعث للشارع على شرع الحكم كالقتل العمد فانه باعثة للشارع على شرع
الفصاض صيانة للنفوس كما ان الاكرام في قولك جئتكم لا كرامتكم باعثة
على المجئ واكثرزوا بقولهم لا على سبيل الايجاب عن مذهب المعتزلة فان
العلة عندهم توجب على الله شرع الحكم ونحن نقول لا ايجاب ولا وجوب
على الله ثم فسروا الباعث بما يكون مشتملا على حكمة مقصودة للتساع
في شرعه بالجزم من جلب نفع الى العباد او دفع ضرر عنهم وقالوا وهذا تعريف
مبنى على ان افعال الله تعالى معللة بمصالح العباد جملة الحكم في تعريف
الباعث على مصلحة العباد ثم اختلف القائلون بانها معرفة على جملة ما
على وجود الحكم فقال بعضهم انها علامة على وجود الحكم في الفرع فقط وقال
بعضهم انها علامة على وجوده في الفرع والاصل معا على ما سيأتي بيانه فالتصنيف
رحمة الله اختار هذا القول اى بانها معرفة وقال ما جعل علما على حكم النص
ثم قال فان المؤثر في الحقيقة هو الله تعالى اشارة الى رد القائلين بانها هي المؤثرة
في وجود الحكم لكن يرد عليه النقص المذكور من دخول العلامة في تعريف
العلة ويرد عليه ايضا ان قوله وهذا مبنى على ان افعال الله تعالى معللة بالحكم
والمصالح ليس على ما ينبغي بل لا يكاد يصح لان النبي صلى الله عليه وسلم ليس تعريف العلة
بما جعل علما بل تعريفها بالباعث بمعنى المشتمل على حكمة مقصودة للشارع
على ما صرحوا به فان قيل ان هذا اشارة الى قوله فان المؤثر هو الله لا الى تعريف

العلة قلنا هذا ايضا ليس مبنيا على انه لم يرد بكونه علما على حكم النص كونه معرفا
محيطا عليه بل مراده انه علم عليه بالنسبة الى الله تعالى ومؤثر بالنسبة اليه
على ما اشعر به لفظه في الحقيقة في قوله فان المؤثر في الحقيقة هو الله ونطبق به قوله
الاتي النصوص معللة بعلة هي امارات لا يجنب الله تعالى الاحكام عندها
وان كانت مؤثرة بالنسبة اليه فيثبت يرجع التعريف المذكور الى التعريف
بالمؤثر لان مرادهم بالمؤثر هو المؤثر بالنسبة اليه على ما ذكرناه في الجواب الثاني
ثم وما بالنسبة الى الله تعالى فهي امارات لا مؤثرة عند اصحاب هذا التعريف
فيثبت لا يرد عليه النقض بالعلامة كما ورد على القائلين بأنه المعرف قلنا هذا مع
كونه خلاف المتبادر من كلامه لا يندفع به الايراد الثاني اعني ان قوله وهذا مبني
ليس على ما ينبغي بل لا يكاد يصح نعم لو حمل على التعريف بالباعث بان يقول
مراده بالعلامة ليس العلامة المجردة لما سألني في آخر كلامي مراده بالباعث
لشرع الحكم يندفع عنه الايرادان معا لكن قوله فان المؤثر في الحقيقة هو الله
لا يناسبه قلت لخلق ان لفظه هذا اشارة الى العلة مع قطع النظر عن تعريفها
اي القول بالعلة في الاحكام الشرعية مبني على ان افعال الله تعالى معللة بالحكم
فان تعليل حرمة الخمر وما قيس عليه بالعلة كالسكر فيهما انما يستقيم على ذلك
والافلا يصح التعليل فيثبت يصح كلامه (قوله فقه) اي في التعريف المذكور
اما كونه ردا على المعتزلة فظاهر لانهم يقولون ان العلة الشرعية مؤثرات حقيقة
لاعلامة واما على بعض الاشاعرة ففيه نظر لانهم لما قالوا ان افعال الله تعالى
ليست معللة اصلا لم يهمل القول بان العلة الشرعية امارات لا مؤثرات فكيف
يصح الرد عليهم بالتعريف المذكور وانما يصح الرد عليهم ان لو عرفوا العلة
بالمؤثرة او بالباعث يلحق المذكور او كان الضمير راجعا الى العلة لا الى تعريفها
قلت الظاهر انه راجع الى العلة وكذا لفظه هذا والافلا كلامه لا يستقيم (قوله
عنه) الظاهر انه ظرف مستقر متعلق بالقصاص والضمير راجع الى القاتل
لا ظرف لغو متعلق بتعالى على ان يكون الضمير راجعا الى كون العهد العدواني
موجبا (قوله بطلان الاصل) وهو قولهم بالوجوب على الله تعالى بيان بطلانه
ان الواجب اما عبارة عما يستحق تاركه الذم او عما تركه بحكم او عما قدر الله
تعالى على نفسه ان يفعله ولا يتركه وان كان جائزا للترك في نفسه والكل محال على
الله تعالى اما الاول فلانه تعالى مالك مطلق وله التصرف في ملكه كيف شاء
فلا يتوجه اليه الذم في فعله اصلا بل هو الممدوح في كل افعاله واما الثاني فلانه

وهذا مبني على ان افعال الله تعالى معللة
بالحكم والمصالح ففيه رد على طائفتين
الاولى المعتزلة حيث قالوا العلة الشرعية
مؤثرات حقيقة كانه قلبية ولهم بالوجوب
على الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا فالتعليل
العهد العدواني موجب عندهم شرع
القصاص عليه تعالى عنه وثبوت بطلان
الاصل

الحاكم المطلق على الكل وجميع افعاله سواء كان فعل إيجاد أو فعل ترك لا يخلو
عن الحكم والمصالح وإن لم تعلم تفاصيله فلا يشترط منه ما تركه محض بالحكمة وأما
الثالث فلأنه إن قيل بامتناع صدور خلافه عنه تعالى فهو ينا في ما صرح به
في تعريفه من جواز الترك وإن لم يقل به فأت معنى الوجوب وحينئذ يكون محصلة
أن الله تعالى لا يتركه على طريق جرى العادة وذلك ليس من الوجوب في شيء
بل يكون إطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح (قوله بطلان الفرع) وهو كون
العلل الشرعية مؤثرات حقة (قوله قالوا افعاله تعالى ليست معللة)
بالاعراض اختلفوا في قولهم هذا في موضعين الأول في أن مرادهم بالسلب هو
الوجوب أو الجواز فتناهي بعضهم مرادهم سلب وجوب التعليل لانه في مقابلة
مذهب المعتزلة وهم يقولون بالوجوب واليه ذهب الإمامي حيث قال مذهب
أهل الحق أنه لا يجب رعاية الغرض في فعل الله تعالى وقال بعضهم مرادهم
سلب الجواز أي لا يجوز أن يفعل الله شيئا لغرض على ما صرح به في المحصل وقال
في شرح المواقف قالوا لا يجوز تعليل أفعال الله تعالى بشيء من الأغراض والعلل
الغائية واليه ذهب صاحب الباب حيث قال يمتنع أن تعمل أفعال الله تعالى
واحكامه وفي الكرماني والصواب هو القول الأول لأن قاعدة عدم وجوب الشيء
عليه تعالى تقتضي سلب الوجوب عليه أي لا يجب تعليله ولا تركه تعليله يعني
لو كان السلب جواز التعليل لكان ترك التعليل واجبا فيلزم الوجوب على الله
تعالى وذلك باطل فيكون المراد سلب الوجوب لا الجواز الثاني في أن هذا السلب
عام في جميع أفعاله أولا في شرح المقاصد ما ذهب إليه الأشاعرة أن أفعال الله
تعالى ليست معللة بالأغراض يفهم من بعض أدلتهم عموم السلب وفي الزوم
بمعنى أنه يمتنع أن يكون شيء من أفعاله معللا بالغرض ومن بعضها سلب العموم
وفي الزوم بمعنى أن ذلك ليس بلازم في كل فعل بل الأول وجهان أحدهما
لو كان الباري فاعلا لغرض لكان للقصاص ذاته مستكملا فيحصل ذلك الغرض
لأنه لا بد في الغرض من أن يكون وجوده أصليا للقصاص من عدمه وهو معنى
الكمال لا يقال لعل الغرض يعود إلى الغير فلا تتم الملازمة لأننا نقول حصول ذلك
الغرض الغير لا بد أن يكون أصليا للفاعل من عدمه والال يصلح غرضا لفعله ضرورة
وحيث يكون الأزام ورد يمتنع الضرورة بل يكفي مجرد كونه أصليا للغير وتاليهما
لو كان شيء من الممكنات غرضا للفعل الباري لما كان حاصلا بخلافه ابتداء بل
بتبعه ذلك وتوسطه لأن ذلك معنى الغرض والأزام باطل لما ثبت من

يعني عن إثبات بطلان الفرع والثالثة
بعض الأشاعرة حيث قالوا افعاله
تعالى ليست معللة أصلا لا ستلزما
الاستكمال بالغير وقد اضطرب الأقوال
في توجيه هذا المقال أقول الذي يتأدى
إليه الخاطر القاطن أن معناه أن أفعال
الله تعالى لو عملت لكانت تلك العلة
عللا غائية وأغراضا وهو باطل لأن
العلة الغائية علة لعلية العلة الفاعلية
ولا شك أن المعلول موقوف على العلة
ومحتاج إلى تلك العلة فيلزم أن يكون
علة الباري تعالى في عينه محتاجا إلى
تلك العلة فيلزم منه استكمال بالغير



استناد الكل اليه تعالى ابتداء من غير ان يكون البعض اولى بالفرضية والتبعة
من البعض ومن الثاني وجهان احدهما انه لا بد من انقطاع السلسلة الى
ما يكون غرضاً ولا يكون ذلك لغرض شئ آخر والا لتسلسلت الاغراض الى غير
النهاية فلا يصح القول بلزوم الغرض وعمومه لان ما ينتهي اليه سلسلة الاغراض
ليس لغرض وثانيهما ان مثل تخليد الكفار في النار لا يعقل فيه نفع لاحد حتى
يكون غرضاً والحق ان تعليل بعض الافعال سيما شرعية الاحكام بالحكم والمصالح
ظاهر كاجتناب الحدود والكفارات ونحرى السكرات وما اشبه ذلك والنصوص
ايضا شاهدة بذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فلما قضى
زيد منها وطرا زوجناكمها لكيلا يكون على المؤمنين حرج ولهذا كان القياس
حجة واما نعيم ذلك بان لا يخلو فعل ما من افعاله عن غرض فمحل بحث انتهى
فظهر منه ان منشأ الاختلاف الاول هو ادلتهم المذكورة واعتراض بعض
المحققين على ما ادعاه العلامة التفتازاني من قوله والحق انه بانه ان اراد بالتعليل
جعل تلك الحكمة غاية وغرضاً باعتبار فلا شئ من افعاله واحكامه معلل بهذا
الغرض وان اراد ترتيبها على الافعال والاحكام فكل افعاله واحكامه كذلك غاية
الامر ان بعضها مما يظهر علينا وبعضها مما يخفى الاعلى الراسخين في العلم بنور من
الله اذا عرف هذه المفالات فعنى قول الشارح افعال الله ليست معللة اصلاً لاشئ
من افعاله معلل بالاغراض بمعنى السلب الكلي بقرينة استدلاله بقوله لاستلزامه
الاستكمال بالغير على ما ذكره العلامة التفتازاني لكنه يرد عليه انه حينئذ
لا يظهر وجه ردها القول بما ذكر من ان افعال الله تعالى معللة بالحكم والمصالح
اذ لا يلزم من عدم كونها معللة بالاغراض عدم كونها معللة بالحكم والمصالح
ولا من كونها معللة بالحكم والمصالح كونها معللة بالاغراض حتى يظهر وجه
الرد لجواز ان لا تعلل بالاغراض وتعلل بالحكم والمصالح اذ ليس معنى كونها معللة
بالحكم والمصالح كون تلك الحكمة والمصلحة غاية وغرضاً باعتبار للفاعل
على الفعل على ما هو معنى الغرض حتى يلزم من انتفاء احدهما انتفاء الآخر
ومن وجوده وجوده ويظهر وجه الرد بل معناه ان افعاله لا تخلو عن الحكمة
والمصلحة بل كل افعاله يترتب عليها الحكمة والمصلحة البتة كانه اودع فيها الحكمة
والمصلحة فان قيل يجوز ان يكون معنى قوله افعال الله تعالى ليست معللة اصلاً
بالحكم والمصالح بالمعنى المذكور ولا بالاغراض على ان يكون لفظة اصلاً متعلقة
بقوله معللة حينئذ يستقيم الرد قلنا نعم لكن الاشاعة لم تقل هذا بل قالوا انها

وجوابه ان الملازمة ممنوعة لجواز ان

تكون تلك المال حكما ومصالح فلا يلزم ما ذكرتم ونحن على ما هو دأبنا من التوسط نقول النصوص معللة بطل هي امارات لا يجاب الله تعالى الاحكام عندها وان كانت مؤثرة بالنسبة اليها بمعنى نوط المصالح بها تفضلا واحسانا كما ان آثار العلل العقلية والحسية مخلوقة لله تعالى ابتداء ومعنى تأثيرها جريان سنة الله تعالى بخلقها عقوبتها ثم انما امارات على الحكم في الفرع عند اكثر مشايخنا لان حكم الاصل انما هو بالنص وعند مشايخ سمرقند وجهور الاصوليين حكم الاصل ايضا مضاف الى العلة اذ المراد منها الباعث للشرع الحكم وهو ان يكون مشتملا على حكمة صالحة لان تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم لا بمعنى الامارة المجردة والالم يبقى فرق بين العلة والعلامة وهو ثابت بالاجماع (عما) اي من الاوصاف التي (اشتمل النص عليه) اما بصيغته كاشتغال نص الربا على الكيل والجنس او غيرها كاشتغال نص النهي عن بيع الآبق عن العجز عن التسليم فانه لما كان مستبطلا من النص لا بد من ان يكون ثابتا به صيغة او ضرورة (وجعل الفرع نظيرا له) اي للنص بمعنى النصوص عليه (في حكمه) اي حكم النص بذلك المعنى (بوجوده) اي بسبب وجود ذلك المعنى (فيه) اي في الفرع (ويكون) اي الجامع

ليست معللة بالاغراض لانهم لم ينكروا عدم خلوافعال الله تعالى عن الحكم والمصالح (قوله حكما ومصالح) فيه ان تلك الحكمة والمصلحة ان كانت مصلحة لنفسه فيلزم المحذور المذكور اعني الاستكمال بالغبر وان كانت مصلحة للعباد فخصول تلك المصلحة للعبد لا بد ان يكون اصلح لله تعالى من عدمه والا لم يصلح مصلحة لفعله للعبد فيلزم المحذور المذكور ايضا (قوله امارات لا يجاب الله تعالى) اذ لا احتمال لان تكون مؤثرة في اجاب الله تعالى لانه قديم والعلل حادثه والحادث لا يؤثر في القديم (قوله اذا المراد منها) اي من العلة (قوله والالم يبقى فرق) وايضا يلزم الدور وذلك لان العلة لو كانت اماره مجردة لم يكن لها فائدة سوى تعريف الحكم فيتوقف الحكم عليها والحال ان العلة تتوقف معرفتها على الحكم لكونها مستنبطة منه فيلزم الدور وهذا لان الكلام في العلة المستنبطة من حكم الاصل لا العلة المنصوصة لان العلة لو كانت منصوصة لكان المرفق للحكم هو ذلك النص لا العلة (قوله فانه لما كان) الضمير راجع الى العلة والتذكير باعتبار لفظ ما الموصولة (قوله حتى يجب الزكاة في الحل) اي من الذهب والفضة لوجود الثمنية فيه وهي العلة في الاصل اعني المضروب من الذهب والفضة وهي صفة لازمة له بحيث لا تنفك عنه بحال لكونهما خلقا معهما هذا عندنا وللخصم ان يقول لانسل ان الزكاة تعلقت في الاصل بكونه ممنا بل بكونه مال التجارة فان الدراهم والدينار اذا استعملت حلما لم يجب فيها شيء عندنا لعدم مال التجارة فكانت العلة في الاصل مال التجارة وهو وصف عارض يتصل به من قبلنا فاذا جعل حلما سقط هذا الوصف فسقطت الزكاة كما اذا جعلت السائمة مخلوقة اجيب عنه بعدم الفرق بين قولنا نحن وبين قولنا هو مال التجارة اذ التجارة تكون بالائتمان والاستعمال لا بخبرجه عن كونه نصا لانه بالثمنية لا بالاستعمال فثبت ان الثمنية التي بها صار الذهب والفضة نصا بالصفة لازمة (قوله وللربا عند الشافعي) فان الشافعي علل بالثمنية في باب الربا ومال التجارة في الزكاة فثبت انه تعليل بعلة قاصرة فلا يصح بخلاف تعليلنا بالثمنية في الزكاة لانها متعدية الى الحل (قوله فانها قد تباع وزنا) يعني انه وصف عارض يختلف باختلاف عادات الناس في الاماكن والازمان قد تباع في بعض الازمان والاماكن جزافا وقد تباع وزنا فلا يكون لازما له (قوله كالطوف) جملة علة لسقوط التجارة في الهرة وسواكن البيوت (قوله كالتدوير والجنس) جملة علة في الاشياء الستة قال

هذا اشارة الى نفي شرط اعتبارها بعضهم في العلة من كونها وصفا لازما جليها منصو صاعليه الى غير ذلك (وصفا لازما) للاصل كالتسمية لازكاة في المضروب عندنا فان المحبرين خلفا ثمنا وهذا الوصف لا ينفك عنهما اصلا حتى يجب الزكاة في الحلي والربا عند الشافعي (و) وصفا (عارضتا) كالكيل للربا فانه ليس بل لازم للحبوب فانها قد تباع وزنا (و) يكون (جليا) كالطوف (وخفيا) كالقدر والجنس (و) يكون (اسما) اي اسم جنس كقوله عليه السلام لمستحاضة سألت عن الاستحاضة توضى وصلى وان قطرا الدم على الحصير فانها دم عرق انفجر وهذا اسم مع وصف عارض فان الدم اسم جنس والانفجار وصف عارض والمراد بكونه اسم جنس ان يطلق الحكم بمعناه القائم بنفسه لا ان يتعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات

في الكشف والتقرير المراد من الجلي ههنا المعنى القياسي ومن الخفي المعنى الاستحسائي وقيل التعليل بالوصف الخفي مثل تعليل ثبوت الحكم برضى العاقدين لا يجوز لان الوصف العلل به معرف للحكم الشرعي الذي هو خفي فلا بد وان يكون جليا لان الخفي لا يعرف الخفي واجيب بان الوصف وان كان خفيا لكنه بدلالة الصيغ الظاهرة عليه كبدلالة الايجاب والقبول على الرضى او بدلالة التأثير صار من الاوصاف الظاهرة فيجوز التعليل به (قوله وهذا اسم مع وصف) يشير الى ان هذا الحديث مثال للوصف العارض والاسم معا كان تمثيل الوصف العارض سابقا بالكيل يشير الى مفارقتها بمعنى ان تعليل النبي عليه السلام لا تنقاض الطهارة باسم الدم بدل على اعتبار صفة النجاسة اي الدم وبالا انفجار بدل على اعتبار صفة الخروج فتعلق الانتقاض بهذين الوصفين في هذه المادة لكن هذا مبنى على كون سؤال المرأة المستحاضة عن انتقاض الطهارة لاعن وجوب الاغتسال ولا عن سقوط الصلاة والا فلا يصح تعليل كل من عدم وجوب الاغتسال وعدم سقوط الصلاة بكل من الدم والانفجار ولا بمجموعهما بل العلة فيهما كون الدم في العرق قال في الكشف نقلا عن القواطع ان الاسم اذا جعل علة فان كان مشتقا من فعل كالضارب والقاتل يجوز ان يجعل علة لان الافعال يجوز ان تجعل عللا في الاحكام وان لم يكن مشتقا فان كان علما كزيد فلا يجوز التعليل به لعدم لزومه وجواز انتقاله وانما يوضع موضع الاشارة وليست الاشارة بعلة فكذا الاسم القائم مقامها وان كان اسم جنس كالرجل والمرأة والبعر والفرس فن الاصحاب من جوزه التعليل به لزومه ومنهم من لم يجوز وهو الصحيح لان التعليل بالاسامي يشبه التعليل بالطرد وهو فاسد بخلاف الاسامي المشتقة فان التعليل فيها بموضع الاشتقاق لا بنفس الاسم انتهى والشارح رحمه الله جزم بصحة التعليل باسم الجنس ثم قال والمراد بكونه اسم جنس ان يتعلق الحكم بمعناه القائم بنفسه لان يتعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات اشارة الى دفع ما يقال انهم قد صرحوا بان التعليل باسم الخمر لا يجوز على ما تقدم في الكتاب ايضا فالفرق بينه وبين ما نحن فيه حيث جوزه التعليل باسم الدم دون اسم الخمر ووجه الدفع ان التعليل هناك لتعديده اسم الخمر الى النبيذ ثم ترتيب الحرمة على الاسم فيكون قياسا في اللغة فلا يجوز والتعليل ههنا بمعنى الاسم لتعديده الحكم الى الفرع لا بمجرد الاسم فيكون بالوصف حقيقة فصيح هكذا ذكره محققوا مشايخنا

واعترض عليه انهم ان عتوا بتعليل الحكم بالاسم تعلقه بعين الاسم فلا يصح
 لان الاسم ثبت بوضع ارباب اللغة فيختلف باختلافها حتى لهم ان يسموا الخمر باسم
 آخرون فتتولد المعنى القائم بالذات الذي استحق به الاسم وهو كون المائع من ماء
 العنب بعد ما غلى واشتد في اسم الخمر فهذا مسلم ولكن حيث قد يكون هذا تعليقا
 بالحكم بالمعنى لا بالاسم كذا ذكره في الميزان وبهذا ظهر صحة القول بعدم جواز
 التعليل بالاسم على ما ذكره صاحب القواطع (قوله ويكون حكما من احكام
 الشرع) اختلفوا في جواز تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي اي في جواز
 ان يكون ما جعل علما على الحكم الشرعي حكما شرعيا فذهب جمهور الاصوليين
 الى جوازها ومنع بعضهم مستدلين بوجهين احدهما ان الحكم الذي فرض علة
 ان كان مقدما على الذي فرض معلولا لم يخلف العلة عن المعلول وذا لا يجوز
 وان كان متأخرا عنه لم يمتنع من العلة عن المعلول وذا لا يجوز ايضا وان كان مقارنا
 معه فليس احدهما اولى من الآخر بان يكون عليه نعم لو دل دليل على كونه
 احدهما علة للآخر لجاز ذلك ولكن بالمرتبة في الشرع للعلية فلا يعتبر هذا
 الاجتمال في مقابلة احتمالات عدم الجواز اعني الاحتمالات الثلاثة وثانيهما ان شرط
 العلة التقدم على المعلول وتقديم احدا للحكمين على الآخر غير معلوم فلا يجوز
 واستدل الجمهور بالنقل والعقل اما النقل فيقوله عليه السلام *الخصخصة حين سألته*
عن الحج اريت لو كان على ابيك دين وجه الاستدلال به ظاهر من كلام الشارح
 ويقوله عليه السلام في حرمة الصدقة *اوتيت لو تفضلت بماء ثم مجتبه اكنيت*
 شار بهما الحرمة من الاحكام الشرعية واما الموقوف فلا خلاف ان جعلت بمعنى
 الامارة فلا امتناع في ان يجعل الشارع حكما علما على حكم آخر بان يقول اذا
 حرمت كذا او اوجبت كذا علموا اني حرمت كذا واوجبت كذا وان جعلت
 بمعنى الباعث فلا امتناع ايضا في ان يكون ترتيب احدا للحكمين على الآخر مستلزما
 لحصول النتيجة لا يحصل من احدهما بافراده والجواب عن استدلالهم انما لا نسلم
 تخلف العلة عن المعلول على تقدير التقدم لان الحكم ليس علة بذاته بل يجعل
 الشارع اياه علة بقران الحكم الآخر به ولا نسلم ايضا عدم صلاحية الموقوف
 للعلية لان الموقوف يصلح ان يكون معرفا للتقدم وعلا مة عليه ومعنى العلة هو
 المعرف ولقائل ان يقول معنى كونه معرفا انما هو بالنسبة الى الله تعالى واما بالنسبة
 اليها فهو المؤثر على ما تقدم وحيث لا بد ان يكون مقدما على الموقوف ويمكن
 ان يجنب عنه بان كونه مؤثرا بالنسبة اليها ليس بالذات بل يجعل الشارع

(و) يكون (حكما) من احكام الشرع
 كما في حديث الخصخصة فانه عليه السلام
 قاس اجزاء الحج عن الاب على اجزاء
 قضاء دين العباد عنه والعلة كونها دينيا
 وهو حكم شرعي لانه عبارة عن وصف
 في الذمة وذلك شرعي

اياه مؤثرا ولا اعتبار بتقدم العلول عليه قبل جعل الشارع المؤخر علة له وبعد
 جعله علة لم يوجد التقدم ولا التأخر ولا نسلم ايضا ان التقدم بشرط العلية على
 ما بين في محله ولا نسلم ايضا عدم الاولوية على تقدير المقارنة اذ الكلام فيما اذا كان
 احد الحكمين مناسبا للعلية للحكم الآخر من غير عكس وذهب ابن الحاجب
 في المختصر الى ان الحكم الذي فرض علة ان كان باعشا على حكم الاصل لتحصيل
 مصلحة بقضيتها حكم الاصل جاز كما يقال في بطلان بيع الخمر علته النجاسة
 لناسبتها للنوع من الملازمة تكملا لمقصود البطلان وهو عدم الاتفاق والنجاسة
 حكم شرعي واما ان كان لدفع مفسدة بقضيتها حكم الاصل فلا يجوز لان الحكم
 الشرعي لا يكون مفسدا مفسدة مطلوبة الدفع والالم يشرع ابتداء والشارح
 العلامة على عدم الجواز في الشق الثاني انما يصح لو لم يشتمل الحكم الشرعي الذي
 فرض علة على مصلحة راجحة وعلى مفسدة مرجوحة تدفع بحكم آخر لتبقى
 المصلحة الراجحة خالصة مثاله شرع حد الزنا لحفظ النسب وهي مصلحة عظيمة
 والحد حد ثقیل دائرين رجم المحصن وبين جلد وتغريب عام في غير المحصن
 وفي كثرة وقوع ذلك الحد الثقيل مفسدة قليلة وهي اتلاف النفوس وابلماها
 فشرع المبالغة والاحتياط في طريق ثبوته وهي شهادة الاربعة دفعا للمفسدة
 القليلة فوجوب الحد المفضي الى كثرة الاتلاف والايلام حكم شرعي معطل بوجوب
 الاربعة في الشهادة دفعا لتلك المفسدة القليلة وهي كثرة الاتلاف لتبقى مصلحة
 حفظ النسب خالصة وهي مصلحة عظيمة فظهر منه ان المختار ما ذهب اليه الجمهور
 لاما اختاره ابن الحاجب من التفصيل المذكور (قوله ويكون مركبا) اختلاف
 في جواز ان يكون ما جعله علة على حكم شرعي حكما شرعيا مركبا من اوصاف
 متعددة بمعنى انه لا بد لثبوت الحكم من اجتماع تلك الاوصاف حتى لو كان
 كل يعمل في الحكم بانفراده كاجتماع البول والغائط والمذى والرأف فان كل
 واحد مستقل في اثبات حكم الحدث لا يكون ذلك مما نحن فيه فذهب بعض
 الاصوليين منهم الاشعري وبعض المعتزلة الى عدم جواز ذلك بل التعليل لا يكون
 الا بوصف واحد لا تركيب فيه واستدلوا عليه بوجهين الاول انه لو صح تركيب
 العلة من الاوصاف لكانت العلية صفة زائدة على مجموع الاوصاف واللازم
 باطل اما بطلان الملازمة فلانا عقل مجموع الاوصاف ونجهل كونها علة والمجهول
 غير العلوم فتكون العلة زائدة واما بطلان اللازم فلان صفة الكل ان لم تقم
 بشيء من اجزائه فليست صفة له وان قامت فاما بكل جزء فيكون كل جزء علة

(و) يكون (مركبا) كالكيل
 والجنس (ومفردا) كالثنية

والمفروض خلافه واما بجزء واحد فتكون العلة هي هذا الجزء فقط دون مدخل
من الجزء الآخر والمفروض خلافه واما بالمجموع من حيث المجموع فان لم يكن له
جهة واحدة فظاهر انه لا يجوز ان لا شيء هنا سوى الاوصاف المتعددة فالعلة اما
كل جزء او جزء واحد وكلاهما خلاف المفروض وان كان له جهة واحدة بنقل
الكلام الى تلك الجهة ونقول اما واحدة بالوحدة الحقيقية وهو خلاف المفروض
واما بالوحدة الاعتبارية فينسلسل وايضا انها لو قامت بالمجموع لزم ان يثبت
لكل واحد من الاوصاف جزء من تلك العلية وهو فاسد الثاني لو كان العلة
مركبة من اوصاف متعددة لزم ان يكون عدم كل جزء علة لعدم صفة العلية
لانقائها بانتفاء كل جزء من المركب لانها تنفي بانتفاء المركب بنفي بانتفاء
كل جزء منه لكن اللازم باطل لانه يلزم نقض علية عدم كل جزء لعدم صفة
العلية لتحقيق عدم الجزء بدون عدمها لانه لو عدم جزء ثان بعد انعدام جزء اول
لزم عدم العلية بانعدام الجزء الاول ولا تنعدم العلية بعدم الجزء الثاني لاستحالة
تجدد عدم المعلوم لانه لا ينعدم وذهب الجمهور الى جواز مستثنين بالوقوع
على الجواز فان النبي عليه السلام علل في المستحاضة بالمركب حيث اعتبر اسم
الدم وصفة الانفجار وبان ما يثبت به كون الوصف الواحد علة ثبت به كون
المركب ايضا علة من نص او مناسبة او شبه او سبر فكما جاز ذلك جاز هذا ايضا
واجابوا عما ذكره المانعون اولاً بان ما ذكرتم لو صح لزم سد باب القياس واللازم
باطل فاللزم مثله اما الملازمة فلانه يفضي الى ان لا يكون الوصف المفرد علة ايضا
لانا نعقل الوصف المفرد ولا نعقل كونه علة الابدليل من اطراف ادواتها وغيرهما
والمعلوم غير المجهول فما فرضناه علة لا يكون علة هذا خلف ولا يوجد القياس
الاجعل الوصف علة واما بطلان اللازم فبالافتقار وبانه لا امتناع في حصول
الصفة للمجموع من حيث هو ومجموع من غير نظر الى الافراد لانه من حيث هو
مجموع شيء واحد على ان ما ذكرتم ينتقض بالحكم على التعدد من اللفاظ والحروف
بانه خبر او استخبار وغير ذلك من اقسام الكلام لان كونه خبرا زائدا عليه ثم اما ان
يقوم كونه خبرا بكل حرف او بمجموع الحروف الى آخر ما ذكرتم في الدليل
والتحقيق في الجواب ان معنى كون مجموع الاوصاف علة هو ان الشارع قضى
بالحكم عنده رعاية لما اشتملت عليه الاوصاف من الحكمة وليس ذلك صفة لها
حقيقية فضلا عن كونها صفة زائدة يلزم ما ذكره بل هو اعتباري يجوز
التسلسل فيه وعما ذكره ثانيا باننا لانسلم انه لو كان المركب علة لزم ان يكون عدم

(و) يكون (منصوصا وغيره)
كما سيأتي (والاصل في النصوص قيل
عدم التعليل الابدليل) دل على انها
معلولة كما فيما له علة منصوصة اما لان
التعليل بجميع الاوصاف بحد باب القياس
لانها لا توجد الا في النصوص عليه
وبكل وصف يتناقض وبالبعض محتمل
ولا يثبت مع الاحتمال فكان الاصل
الوقوف واما لان الحكم قبل التعليل
مضاف الى النص وبعده ينتقل الى علته
فهو كالحجاز من الحقيقة فلا يصر اليه
الابدليل والجواب عن الاول ان دليل
رجحان البعض يرفع الاحتمال ويعينه
وعن الثاني ان التعليل لحكم الفرع الذي
لا يضاف الى النص من حيث الاظهار
لالحكم الاصل الذي هو المضاف الى
النص (وقيل) الاصل (التعليل بكل
وصف يمكن) اي يصلح لاضافة الحكم
اليه في الجملة لان الاداة قائمة على حجة
القياس بالاتفرقة بين نص ونص فيكون
التعليل هو الاصل ولا يمكن بالكل ولا
بالبعض دون البعض لما مر فتعين التعليل
بكل وصف (الا مانع) كمتخالفة نص
او اجاع او معارضة او صاف اجيب
بان التعليل بكل وصف يفضي الى
التناقض كما مر وليس بشيء لانه من جملة
الموانع فالصواب ان يقال انه يفضي الى
نصوب كل مجتهد وهو خلاف المذهب
وسياي ان شاء الله تعالى ابطاله

كل جزء منه علة لعدم صفة العلية وقوله لانتفاء صفة العلية اه قلنا ذلك مسلم
ولكنه يجوز ان يكون ذلك شرطا فان الشيء قد يفتي بانتفاء شرطه (قوله ويكون
منصوصا) اي ثابتا بالنص سواء كان مذكورا في النص كالطوف المذكور في قوله
عليه السلام للهرة انها من الطوافين عليكم وكالقدر والجنس في قوله عليه السلام
كيلا بكيلا او غير مذكور في النص نحو رخص في السلم فانه مغل بفقر العاقد
واحتياجه وذلك غير مذكور في النص اي المنصوص عليه لان الفقر معنى
في العاقد لا في السلم لكنه ثابت بالنص باعتبار ان وجود السلم المنصوص عليه
مقتض طاقدا والفرق صفة فيكون ثابتا باقتضاء النص والاول صحيح بالاتفاق
واختلف في الثاني منعه العراقيون من اصحابنا لاشتراطهم قيام العلة بمحل الحكم
لا بغيره اعتبارا بالعلل العقلية فان الوصف القائم في محل يستحيل ان يكون علة
لشيء في محل آخر وجوزه الشافعي ومشايخ ما وراء النهر من اصحابنا لعدم
اشتراطهم ذلك مستدلين بان البيع والنكاح والطلاق ونحوها علل اثبتت
الاحكام في المحال وهذه العلل قائمة بالبايع والتامك والمطلق (قوله معلولة)
الاولى ان يقول معللة (قوله بجميع الاوصاف) وذلك بان يجعل الكل علة للحكم
(قوله لانها) اي جميع اوصاف الاصل لا توجد في الفرع فيسند باب القياس (قوله
وبكل وصف) اي بكل وصف صالح للعلية واصافة الحكم اليه يفضي الى التناقض
اي التعدية وعدمها لان بعض الاوصاف الصالحة لاضافة الحكم اليها متعد
وبعضها قاصر على ماسا في تناقض واما التعليل بكل وصف على الاطلاق
صالحا كان للعلية او لا فيستلزم تعدية الحكم الى جميع المحال اذ ما من شئين
الاويتهما اشتراك في وصف ما وانما لم يتعرض لهذا القسم لظهور بطلانه اذ
يلزم منه جواز القياس بين جميع الاشياء (قوله من حيث الاظهار) متعلق
بلا يضاف لان حكم الفرع يضاف الى النص من حيث الاثبات (قوله للحكم
الاصلا) هذا ظاهر في مذهب ان العلة اشارة على الحكم في الفرع دون الاصل
على ما تقدم آنفا (قوله بكل وصف) اي بكل وصف يمكن ان يصلح للعلية (قوله
لانه) اي لان هذا التناقض من جملة الموانع التي استثنيناها بقولنا الامتناع
(قوله لا بكل وصف) اي لا بكل وصف صالح ولا بكل وصف مطلقا ولا بجميع
الاوصاف من حيث الجمع ولا ببعض المطلق لما سبق بل ببعض المختار من غيره
بالدليل (ولا يشتغل بكون النص معللا) اي كما اشتغل اصحاب المذهب
الآتي (قوله هو الاخالة) واعلم ان اكثر الشافعية وبعض اصحابنا عدوا

(وقيل) الاصل التعليل لكن لا بكل وصف لما سبق بل (بمخير) اي بوصف
ممتاز عن سائر لان التعليل بالجهول
باطل وهذا اشبه بمذهب الشافعي وان
لم ينقل عنه صريح فانه يكفي بدلالة التمييز
ولا يشتغل بكون النص معللا حتى يعمل
بالقاصرة (فبعض الشافعية) ذهب
الى ان المير للوصف عما سواه هو
(الاخالة) اي الايقاع في القلب خيال
العلية وحاصله تعيين العلة في الاصل
بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم
من ذات الاصل لا بنص ولا بغيره قال ابن
الحاجب ان الاخالة هي المناسبة وهي
السمي بخريج المناط اي تنقيح ما علق
الشارع الحكم به وما آله الى التقسيم بانه
لا بد للحكم من علة وهي اما الوصف
الفارق او المشترك لكن الفارق ملغى
فتعين المشترك فثبت الحكم اثبتت علته

الاخالة والتقسيم من مسالك العلة اي مما يعرف به كون الوصف علة اما للاختلال
 فعلى ما ذكره ابن الحاجب هي المناسبة وتسمى بتخريج المناط اي تنقيح ما علق
 الشأن بالحكم به وما له على ما ذكره العلامة التفتازاني الى التقسيم بانه لا بد للحكم
 من علة وهي اما الوصف الفارق اي الذي يوجد في الاصل دون الفرع او المشترك
 اي الذي يوجد فيهما لكن الفارق ملغى فتعين المشترك فثبت الحكم اثبتت علة
 مثل ان يقال العلة في حرمة الخمر اما كونه من ماء العنب او مسكرا والاول لغو
 في الشرع فثبت ان علتها هو الاسكار وهو متعدد الى التبدد فيجزم ايضا وفرق
 الفرع الى بين تخريج المناط وتنقيحه حيث قال ان النظر والاجتهاد في مناط الحكم
 اي علة اما ان يكون في تحقيقها او تنقيحها او تخرجها اما لتحقيق المناط فهو
 النظر والاجتهاد في معرفة وجود العلة في آحاد الصور بعدم معرفتها بنص او اجماع
 او استنباط ولا يعرف خلاف في صحة الاحتجاج به اذا كانت العلة معلومة بنص
 او اجماع واما تنقيح المناط فهو النظر في تعيين ما دل النص على كونه علة من غير
 تعيين بخلاف الاوصاف التي لا مدخل لها في الاعتبار كإتيان في قصة الاعراب
 الذي واقع امره في نهار رمضان انه لا مدخل في وجوب الكفارة لكونه ذلك
 الشخص ولا كونه من الاعراب ولا كون رمضان تلك السنة الى غير ذلك من
 الاوصاف التي لا اعتبار لها في الشرع للعلية حتى يتعين ويطى المكلف الصائم
 في نهار رمضان عامدا وهذا النوع وان اقر به اكثر من كرى القياس فهو دون الاول
 واما تخريج المناط فهو النظر في اثبات علة الحكم الذي دل عليه النص او الاجماع
 دون علة كالتنظر في اثبات كون السكر علة لحرمة الخمر وهذا في الرتبة
 دون النوعين الاولين ولهذا انكره اكثر اصحابنا ولم يذكره المصنف ايضا واما
 التقسيم فهو حصر الاوصاف الموجودة في الاصل الصالحة للعلية في عدد ثم
 ابطال علية بعضها لتثبت علية الباقي مثل ان يقول في قياس الذرة على البر
 ان ما يصلح علية للربا اما الطعم او القوت او الكيل لكن الاولان لا يصلحان
 لذلك فتعين الثالث فيكون هناك مقامان احدهما بيان الحصر ويكفي
 في ذلك اذا منع ان يقول ببحث فلم اجد سوى هذه الاوصاف ويصدق في ذلك
 لان عدائته مما يغلب ظن عدم غيره اذ لو وجد لما خفي عليه اولان الاصل
 عدم الغير لكنه حينئذ للمعترض ان يبين وصفا آخر لان الاصل ليس بمنزوم
 كاستصحاب فيقول ههنا وصف آخر وهو كونه خير قوت واذا بين
 فعلى الاستدلال ان يبطل علية والا لما ثبت الحصر فيما احصاه فلزم انقطاعه

(وبعضهم) ذهب الى أن مجرد الاخالة لا يكفي بل يجب بعده (شهادة الاصول) يعني أن يقابل بقوانين الشرع فبطاقتها سالما عن المناقضة اعني ابطال نفسه باثرا ونص او اجماع او ايراد تخلف الحكم عن الوصف في صورة وعن المعارضة اعني ايراد وصف بوجوب خلاف ما اوجبه ذلك الوصف من غير تعرض لنفس الوصف كما يقال لا تجب الزكاة في ذكور الخيل فلا تجب في انثاهما بشهادة الاصول على التسوية بين الذكور والاناث وادنى ما يكفي في ذلك اعلان فان المناسب الخيل بمنزلة الشاهد والعرض على الاصل تركية بمنزلة العرض على المزيين واما العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه البعض فلا يخفى انه منعذر او متعسر وعندنا الاصل في النصوص التعليل الامناع ولكن لما لم يصح الابتير لابد من دليل مبرر للعللة عن سائر الاوصاف وسائر بيانه ان شاء الله تعالى (ولا بد قبل المبرر) اي قبل ملاحظة دليل التميز (من) بيان (كونه) اي النص (معللا في الجملة) اي لا يكون من النصوص التعبدية بل يكون معللا عند الخصم ايضا ولو بعللة غير مانقولة او يدل عليه دليل بوجوب اعترافه بتعليله فان النص نوعان تعبدى ومعلل ويحتمل ان يكون هذا النص تعبدى فوجب اولا الزامه التعليل ثم الاشتغال بتعيين العلة ولا يكفي ان يقال الاصل التعليل لانه لا يصلح الالتزام كما ان مجرد الاستصحاب ليس بملزم بل يجب اقامة الدليل في هذا النص على الخصوص على انه معلول مثلا اذا نظر المجتهد في قوله عليه السلام

والخامه وثانيهما ابطال عليه بعض الاوصاف ويكفي في ذلك ابطا الظن وذلك بوجوه الاول وجود الحكم بدونه في صورة فلو كان مستقلا بالعلية لانتفى الحكم بانتفائه الثاني كون الوصف بمامل الغاؤه في الشرع امام طلقا كالاختلاف بالطول والقصر او بالنسبة الى الحكم المبحوث عنه كالاختلاف بالذكورة والانوثة في العتق فان الشرع وان اعتبر الاختلاف بالذكورة والانوثة في الشهادة والقضاء وولاية النكاح والارث لكنه لم يعتبره في باب العتق فلا يصح التعليل به الثالث عدم ظهور المناسبة فيكفي للمستدل ان يقول فلم اجده مناسبة ولا يحتاج الى اثبات ظهور عدم المناسبة لان الغرض انه عدل اخبر بما لا طريق الى معرفته الاخبره وحينئذ للمعتز ان يدعى ذلك في الوصف الذي يدعى المستدل انه علة ويحتاج الى الترجيح والمتسكون بالتقسيم لا يشترطون اثبات التعليل في كل نص بل يكفي عندهم ان الاصل في النصوص التعليل وان الاحكام مبنية على الحكم والمصالح كالتسكين بالاخالة ولم يذكرهما اكثر اصحابنا لانها على تقدير قبولهما يكون مرجعهما الى النص او الاجماع او المناسبة فيكونان من المسالك القطعية لا من الظنية (قوله لا يكفي) اي في الكون مبررا للوصف عما سواه بل يجب بعده شهادة الاصول بخلاف الفرقة الاولى فانهم يقولون ان العرض على الاصول بعد الاخالة وشهادة القلب بغلبة ظن العلية لا يجب لثبوت عدالته بالاخالة لكنه ينبغي ان يعرضه على الاصول بعد الاخالة الاحتياط دون الوجوب بمنزلة الشاهد المعلوم عدالته فان شهادته مقبولة والعرض على المزيين بعد ذلك احتياط بخلاف الشاهد المستور عدالته فانه يجب العرض على المزيين لاحتمال ان يظهر فيه ما يبطل شهادته من فسق وغيره فكان الوصف المختار بالاخالة بمنزلة الشاهد المعلوم عدالته عند الفرقة الاولى وبمنزلة الشاهد المستور عدالته عند الفرقة الثانية (قوله اعني ابطال نفسه آه) اي المخالفة بالاثرا والنص او الاجماع (قوله كما يقال لا تجب آه) مثال لشهادة الاصول فان الاصول شاهدة لهذا القياس والتعليل لانه مبني على التسوية بين الذكور والاناث والاصول شاهدة لهذه العلة وهو قولهم من صح طلاقه صح طهاره للتسوية بينهما ومن لم يمسح العشر لم يمسح العشر للتسوية حتى تجب الزكاة عندهم على الصبي الى غير ذلك من الاصول المبينة على التسوية (قوله وادنى ما يكفي في ذلك اعلان) اي في العرض على الاصول وهذا مبني على اصل الشافعي فان العدد في تركية شرط عنده (قوله لابد من دليل مبرر للعللة) الا ان

فقبل تغييره العلة والحكم بانها الوزن
والجنس لابد ان يثبت ان هذا النص
من النصوص المعللة فيقول ان هذا
النص تضمن حكم التعيين بقوله بدايد
لان البدالة التعيين كالاشارة والاحضار
ووجوب التعيين من باب منع الربا
كوجوب المماثلة لانه لما شرط في مطلق
البيع تعيين احد البدلين احترازا عن بيع
الدين بالدين شرط في باب الصرف تعيين
البدلين جميعا احترازا عن شبهة الفضل
الذي هو ربا كاشتراط المماثلة في القدر
احترازا عن حقيقة الفضل وقد وجدنا
وجوب التعيين منعدا عن بيع التقدين
الى غيره حتى قال الشافعي في بيع الطعام
بالطعام ان التقايض شرط ليحصل
التعيين وقلنا جميعا يجب التعيين في بيع
الخطئة بالشعير حيث لم يجوز بيع خطئة
بعينها بشعير لايغيبه مع الحلول وذكر
الاوصاف ووجب تعيين رأس مال السلم
بالاجماع فثبت ان نص الربا معلق في حق
وجوب التعيين اذ لا تعديت بدون التعليل
فيجب ان يكون معللا في حق وجوب
المماثلة بطريق دلالة الاجماع حتى
يتعدى الى سائر الموزونات لان ربا الفضل
اشد تحققا من ربا النسبة لان فيه
شبهة الفضل باعتبار رمزية النسبة
على النسبة وحقيقة الشيء اولى بالثبوت
من شبهته فاذا ثبت تعليله وجب
الاشتغال بتغيير العلة وتعيينها بالطريق
الاتي ان شاء الله تعالى (ولا يجوز
تعليلنا) النص (بالقاصرة) من العال
خلاف الشافعي

هذا المير عندنا هو التأثير على ما سبقت في بيان التأثير وعند تلك الفرقة الاخالة
بلازوم شهادة الاصول عند بعضهم وبلزوم اعند بعضهم على ما تقدم آتفاهم انا
نحتاج قبل بيان دليل التغير الى اقامة الدليل على ان النص الذي يريد تعليله معلق
في الحال ليس بمخالف للقياس بتغييرا يذنه وبين النصوص التصديقه لاحتمال ان
يكون هذا النص منعدا فان قيل ان كون الاصل في النصوص التعليل على ما هو
الفرض هلا يدفع ذلك الاحتمال حتى يحتاج الى اقامة الدليل على كونه معللا
في الحال اجاب عنه بقوله ان ذلك لا يصلح للارزام كالاستصحاب وانما يصلح دافعا
والمقام مقام الارزام لا الدفع على ان كونه دافعا لذلك الاحتمال انما يستقيم على
تقدير كون الاحتمال غير ناش عن دليل لكنهم قالوا لانه ناش عن الدليل فلا يدفعه
فيحتاج الى اقامة الدليل (قوله تضمن) انما قال تضمن لان حكم التعيين اى
تعيين البدلين في الصرف ثبت باسما النص وهو قوله بدايد والاشارة هي الدلالة
التضمنية وازداف الحكم الى التعيين بيانية وقوله لان التيسر اقبل التعيين بيان لجهة
الاشارة (قوله لانه لما شرط) تعليل لقوله من باب منع الربا (قوله في مطلق
البيع) اى في الصرف وغيره وفي بيع الجنس بالجنس وبخلاف جنسه لان النبي عليه
السلام نهى عن بيع الكلى بالكلى اى الدين بالدين (قوله ان التقايض) اى
في المجلس سواء اتحد الجنس اولا (قوله حيث لم يجوز بيع خطئة) لعدم التعيين
والقبض في احد البدلين اعنى الشعير لا بعينه على ما دل قوله لا بعينه (قوله
مع الحلول وذكر الاوصاف) قيد بالحلول ليكون وجه عدم الجواز اظهر يعنى مع
كونه حالا غير مشروط لا يجوز لعدم التعيين (قوله ووجب تعيينه) رأس مال السلم
اى بالقبض في المجلس سواء كان من الايمان او غيرها لان السلم فيه ابتدا يكون
دينا في الذمة ورأس المال في الغلب الدراهم او الدنانير وانها لا تعين الا بالقبض
فشرطنا القبض الذى يحصل به التعيين كيلا يكون ديننا دين (قوله بطريق
دلالة الاجماع) يعنى ان تعليل النص المذكور في ربا النسبة دليلا على كونه
معللا في ربا الفضل وكونه معللا في ربا النسبة مستند الى الاجماع والنص اما
الاجماع فظاهر واما النص فهو قوله عليه السلام انما الربا في النسبة (قوله
ولا يجوز تعليلنا بالقاصرة) واعلم انهم اتفقوا في صحة التعليل بالقاصرة الثابتة
بنص او اجماع واختلفوا فيما اذا كانت القاصرة مستتبطة بشئ فمن مسالك
علة غير النص والاجماع كتعليل حرمة الربا في التقدين بجوهر بمماثل اى بكونهما
ذهبا وفضة فكون القاصرة نفس المحل او بجوهر يتهماى بكونهما جوهرى

الثمن وهو وصف قاصر على التقديرين فقال الكرخي والقاضي أبو زيد وقامة
 المتأخرين والبصري من المتكلمين وبعض أصحاب الشافعي أنه فاسد واختاره
 فخر الإسلام والمصنف وهو مذهب أبي حنيفة وقال أكثر الفقهاء والمتكلمين وأكثر
 أصحاب الشافعي وأحمد ومشايع سمرقند وأبو منصور وأبو الحسين البصري أنه
 صحيح واختاره صاحب الميزان وتمسكوا في ذلك بأن الرأي المستنبط من الكتاب
 والسنة من الحجج الشرعية وما كان كذلك وجب أن يتعلق به أثبات الحكم
 متعديا كان أو غير متعدي أما الأولى فبالاتفاق بيننا وأما الثانية فلأن سائر الحجج
 الشرعية يثبت بها الحكم سواء كان خاصا أو عاما وبأن الدليل الدال على تميز
 الوصف لا يقتضي تعديته وإنما يعرف ذلك لمعنى في الوصف فإن كان الوصف
 معنى يتعدى إلى غيره كان التعليل قياسا وإن كان غير ذلك يقتصر على محله فإذا
 دل الدليل على جواز ذلك لا يثبت الحرمان مانع وكونها قاصرة لا يصلح مانعا
 لما تقدم من الاتفاق على صحة التعليل بالعلة القاصرة المنصوصة وتمسكت القرعة
 الأولى بأن الدليل الشرعي لابد من أن يوجب علما أو عملا والتعليل بالعلة القاصرة
 لا يوجب علما ولا عملا فلا يكون من الدليل الشرعي أما الأولى فظاهرة فإن
 الاستدلال بما خلا عن إفادة العلم والعمل عبث وأما الثانية فلأنه لا يوجب علما
 بلا خلاف ولا يوجب أيضا عملا في المنصوص عليه لأنه ثابت بالنص والنص
 فوق التعليل فلا يصح قطع الحكم عنه بسبب التعليل فليبق للتعليل حكمه إلا
 التعدية إلى الفرع والعلة القاصرة بمنزل عن ذلك فلا تكون موجبا لعل ولا عمل
 فلا يصح التعليل بها فإن قيل لأنسلم أن حكم النص في المنصوص عليه ليس
 بثابت بالعلة بل بالنص بل هو ثابت بالعلة مطلقا والنص دليل عليها قلنا إن
 التعليل لا يصح لتغيير حكم النص به فكيف يصلح لإبطاله وذلك لأن الحكم
 في المنصوص قبل التعليل مضاف إلى النص فلو أضيف بعده إلى العلة لزم إبطال
 النص بالتعليل وذلك باطل وعورض بأن الحكم في المنصوص لو لم يكن ثابتا
 بالعلة لزم تخلف الحكم عن العلة وإذا باطل وبأن صحة التعدى موقوفة على صحة
 التعليل فلو توقفت التعليل على التعدى لزم الدور وهو باطل وأجيب عن الأولى
 بأن تخلف الحكم عن العلة إنما يلزم فيما إذا وجدت العلة ولا حكم معها لفساد
 فيهما أما إذا استحق بما هو فوقها من النص فلا يكون تخلفا تخفيفه أن الحكم
 في المنصوص ليس حكم العلة بل للنص فلا يتخلو عنها وعن الثاني بأن جهة التوقف
 مختلفة فإن التعدية موقوفة على التعليل في وجودها والتعليل موقوف على

وفي العبارة إشارة الى ان النزاع في العلة
المستنبطة فان النصوصة يجوز
ان تكون قاصرة بالاتفاق وانما لم يحز
لان الحكم في الاصل ثابت بالنص وانما
التعليل لا يظهر حكمه في الفرع
ولا يتصور ذلك الا بعد العلم بان الشارع
قد اعتبر العلة في غير مورد النص وليس
معناه ان التعليل يتوقف على التعدية
حتى يقال ان التعدية موقوفة على
التعليل فتوقفه عليها دور بل معناه ان
التعليل يتوقف على العلم بان الوصف
حاصل في غير مورد النص واما الشافعي
رحمه الله فلما اكتفى بالاخالة اقتصر
على القاصرة فاندفع ما قيل انه لا معنى
للنزاع في التعليل بالقاصرة الغير
النصوصة لانه ان اريد عدم الجزم
بذلك فلا نزاع وان اريد عدم الظن
فبعد ما غلب على رأى المجتهد عليه
الوصف القاصر ورجح عنده بامارة
معتبرة في استنباط العلل لم يصح نفي
الظن ذهابا الى انه مجرد وهم واما عند
عدم رجحان ذلك او عند تعارض
القاصر والمتعدي فلا نزاع في ان العلة
هو الوصف المتعدي وذلك لان المتعدي
في استنباط العلة عندنا التأثير وهو
لا يتصور بدون التعدية كما سيأتي ان
شاء الله تعالى (ولا) يجوز تعليلنا
النص (بما اختلف في وجوده في الفرع
او الاصل) كقول الشافعي في الاخ
شخص يصح التكفير باعتاقفه فلا يمتنع
اذا ملكه كابن العم فانه ان اراد عتبه
اذا ملكه لا يفيد لان هذا الوصف
غير موجود في ابن العم وان اراد اعتاقفه
بعد ما ملكه فلا نسلم ذلك في الاخ

التعدي في صحته فلا دور ولو سلم في دور معي لا دور تقدم حتى يمتنع بانه ان العلة
لا تكون التعدية لان كونها متعدية ثبت اولاً ثم تكون علة والتعدية لا تكون
الاعلة لانها تكون علة متعدياً واجابوا عن استدلال المجوزين باننا نسلم ان
القاصرة من الحجج الشرعية وانما تكون كذلك لو لم يكن كونه قاصرة ما نفع لكنه
مانع وقولهم غير مانع غير مسلم ولو سلم فلم ينحصر المانع في ذلك فان عدم افادته مانع
لكونه عبثاً والنصوصة جازت من حيث كونها حكمية لاعلة واستدل الشارح
بان الحكم في الاصل ثابت بالنص لا بالعلة فلا يعلل في الاصل وانما الحاجة الى
التعليل للتعدي اى لا يظهر الحكم في الفرع ولا يتصور ذلك الا بعد العلم بان
الشارح اعتبر العلة في الفرع لكنه لم يعلم ذلك والامتناع قاصرة فلا تعدي فلا
تعليل لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فان قيل فعلى هذا يلزم توقف
التعليل على التعدية وقد ثبت ان التعدية تتوقف على التعليل فيلزم الدور اجاب
عنه بما حاصله بان جهة التوقف مغايرة لان التعليل يتوقف على العلم بالتعدي
والتعدي يتوقف على وجود التعليل فلا دور (قوله وفي العبارة إشارة) حيث
اضاف التعليل اليها فان التعليل في النصوصة مضاف الى الشارع لا اليها
(قوله اقتصر على القاصرة) اى اقتصر على الظن بوجود القاصرة في الاصل
في جواز التعليل بها واما نحن فلم تقتصر عليها بل التزمنا في جواز التعليل العلم
بالتعدي اى وجود العلة في الفرع فلم يجوز التعليل بالقاصرة (قوله فلا نزاع)
اذ لا نزاع في عدم حصول الجزم بالتعليل بالقاصرة لعدم العلم بالتعدي لان
التعليل والقياس مظهر لا مثبت فلا يحصل بهما الجزم (قوله وذلك) اى
الانفاد (قوله ان اراد عتبه) اى في قوله يصح التكفير باعتاقفه (قوله غير
موجود في ابن العم) فان ابن العم لا يمتنع عندنا بالملك ما لم يعتقه (قوله فلا نسلم
ذلك في الاخ) فان الاخ يعتق عندنا بالملك لا بالاعتاق بعد ما ملكه توضيح المسئلة
ان الشخص اذا ملك دار حرم محرمة عتق عليه عندنا سواء كان بينهما قرابة وولاد
ام لا وعند الشافعي انما يعتق اذا كان بينهما قرابة ولابد فلا يثبت الحكم في بنى
الاعمام ومن في معناهم بالايجاع اما عندنا فلم عدم الحرمة واما عنده فلم عدم قرابة
الولاد وثبت في الوالدين والمولودين اتفاقاً لوجود المعتنين وثبت في الاخوة
والاخوات ومن في معناهم ممن فيه قرابة الحرمة عندنا لوجود قرابة الحرمة
ولا يثبت عنده لعدم الولاد فالشافعي يقيس الاخ على ابن العم في عدم العتق بنفس
الملك يجامع ان ابن العم يصح التكفير باعتاقفه فنقول هذا التعليل بوصف

مختلف فيه فلا يصح لانه ان اراد بالجامع الذي اعتبر عتقه كما ملكه لم يفد لان هذا الوصف غير موجود في الاصل اعني ابن العم فانه بصير ملكه ثم تقع الكفارة باعتناق قصدي بخلاف الاخر وان اراد اعتاقه بعد ما ملكه فلا يوجد في الفرع عندنا لانه يعتق بمجرد الملك فهذا القياس لا ينفك عن عدم العلة في الاصل او منع حكم الاصل في الفرع لعدم العلة فيه وهذا القياس يسمى بالقياس المركب في الوصف كما في المسئلة الآتية اعني اذا ثبت الحكم في الاصل بالاجماع مع الاختلاف في العلة يسمى بالقياس المركب في الاصل وقد ذكرناه في بيان شروط حكم الاصل (قوله جهالة المستحق) لانه ان مات حرا فالقصاص للوارث وان مات عبدا فالقصاص للخلوي وقد اختلف الصحابة في موته حرا او عبدا قبله بوفاء بدل الكتابة لانه ان لم يكن له وفاء بقص سببه سواء كان له وارث او لم يكن لانه مات رقيقا (قوله اداء بعض البدل) هذا هو الوصف الفارق الموجود في الاصل واما العلة الفارقة فمعه هي كونه مكاتب (قوله وتعرف العلة بوجوه) لما ذكر ان القياس لا بد له من العلة بشرع في بيان مسالك العلة وهي الطرق الدالة على كون الوصف المعين علة للحكم لاشك ان كون الوصف الجامع علة حكم خبري غير ضروري فلا بد لاثباته من الدليل اذ لو كان انشائيا او ضروريا لا يتصور اثباته بالدليل لعدم الحكم في الاول ولا استقناء الثاني عن الدليل ولا ثباته مسالك صحيحة ومسالك يتوهم صحتها فلا بد من التعرض لهما ولما يتعلق بكل واحد منهما والمسالك الصحيحة ثلاثة الاجماع والنص والمناسبة وما عداها من المسالك كالسبر والتقسيم وتقيح المناط والدوران والشبه مما يتوهم صحتها قدم الاجماع على النص على ما في المختصر الحاجي لانه بالآراء والقياس رأى فناسبه وهو اتفاق المجتهدين في عصر من الاعصار على كون وصف معين علة للحكم المعين مثاله الصغر في ولاية مال الصغير فانه علة لها بالاجماع ثم يقاس عليه ولاية النكاح فان قيل ان الاجماع على العلة بمنزلة الاجماع على الفرع فلا يتصور فيه خلاف ولا قياس اجيب عنه بان الاجماع على العلة يجوز ان يكون ظاهريا كالاجماع الثابت بخبر الواحد وكالاجماع السكوتي فيكون ثبوت الوصف ظاهريا ايضا ويجوز ان يدعى الخصم معارضا في الفرع فكان للخلاف والقياس في الفرع مسامحة والنص اما صريح وهو ما دل بوضعه واما ايماء وهو ما لزمن من مدلول اللفظ ولكل منهما من ارباب متفاوتة اما ارباب الصريح فمناهج اقواها ما صرح فيه بالعلية وذلك بان يذكر بلفظ لا يستعمل في غير العلة مثل ان يقول لعله كذا او لاجل كذا

(او ثبت الحكم في الاصل بالاجماع مع الاختلاف في العلة) كقوله في قتل الحر بالعبد انه عبد فلا يقتل به الحر ككاتب قتل وله مال يفي ببدل كتابته وله وارث غير سيده فتقول العلة في الاصل جهالة المستحق لا كونه عبدا (ولما) اي علة مقارنة (مع) الوصف (الفارق) اي الموجود في الاصل كقوله مكاتب فلا يصح التكفير باعتناقه كما اذا ادى بعض البدل فتقول اداء بعض البدل عوض والعوض مانع من جواز التكفير وهو موجود في الاصل دون الفرع (وتعرف) العلة (بوجوه) الاول الاجماع) كالصغر علة لولاية المال اجماعا فكذا النكاح (الثاني النص) فان دل بوضعه فصريح واقوى مراتبه ما صرح فيه بالعلية) نحو لعله كذا ولاجل كذا وكى يكون كذا (ثم ما كان ظاهرا فيها) اي في العلية (مبرنة) واحتمل غيرها كلام التعليل يحتمل العاقبة وباء السببية يحتمل المصاحبة وان الداخلة على ما لم يبق للمسبب ما يتوقف عليه سواء يحتمل مجرد الاستصحاب والشرطية

أو كى يكون كذا أو اذا يكون كذا كما في قوله تعالى كى لا يكون دولة وقوله عليه
السلام كنت نهيتمكم عن ادخار لحوم الاضاحى لاجل الدافقة اى القافلة ومنها
ما ورد فيه حرف ظاهر في العلة مثل لكذا او بكذا او ان كان كذا وهذه المرتبة دون
ما قبلها فان هذه الحروف وان كانت ظاهرة في التعليل لكن اللام يحتمل
العاقة نحو لدوا للحوت والباه يحتمل المصاحبة وان يحتمل مجرد الشرطية
والاستحباب واعلم ان عباراتهم في ان المذكورة في هذه المرتبة مختلفة في شرح
المختصر للشارح المحقق وفي التلويح ان المراد بها ان الخففة المكسورة اى الشرطية
وفي كلام الآمدي ان المشددة المكسورة وفي المتن ان الخففة المنفوحة واختاره
الشيخ اكمل الدين في شرح المختصر وقال السيد الشريف في اواخر الفصول الاول
من شرح المفتاح رد اعلى ما ذكره الآمدي ان لا دلالة لها الاعلى السببية الا عند
قوم من الاصوليين فقال اشبه عليهم المكسورة الدالة على التحقيق بالمنفوحة
المقدرة باللام الدالة على التعليل فالشارح رحمه الله اخبر ما في شرح المختصر
والتلويح على ما ترى ومنها ما دخل فيه الغاء في كلام الشارح اما في الوصف مثل
قوله عليه السلام زملوهم بكموهم فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دما واما
في الحكم نحو السارق والسارقة فاقطعوا واخلكمه فيه على ما حققه المحققون ان
الغاء للترتيب والباعث مقدم في العقل متأخر في الخارج فجوز ملاحظة الامر من
دخول الغاء على كل منهما وهذه المرتبة دون ما قبلها لان دلالة الغاء على الترتيب
في الاصل ودلالته على العلية استدلالية ومنها ما دخل فيه الغاء في لفظ الراوى
مثل سها فسمجد وزنى ما عز فرجم وهذه دون ما قبلها لاحتمال الغلط الا انه
لا يبنى الظهور هذا ما ذكره الشارح المحقق في مراتب الصريح والمنصف جعلها
اربعا ايضا الا انه جعل ان المشددة المكسورة مع الغاء الداخلة في العلة في كلام
الشارح في مرتبة واحدة اعني ما يظهر دلالة على العلة في مرتبتين وعلل بان
اللام فيها مضمرة مع احتماله معنى التعليل والمضمر ادى مرتبة من المقدر على ما دل
عليه قولهم المقدر كالمفوض بخلاف المضمر ولم يذكره الشارح المحقق في مراتب
الصريح ولا في مراتب الائمة بناء على ان المشددة المكسورة الخالية عن مقارنة
الغاء تغير مفيدة للعلية عند الاكثرين ولهذا لم يرضه السيد الشريف على ما ذكرناه
انفا واما ضابطة الائمة ومرتبتها فبما في بيانها في الكتاب مصرحا (قوله ان
اردن تحصنا) يعنى ان ان ههنا للشرط المجرد عن معنى السببية حيث قال الله
تعالى ولا تكرر هو افتيا تكم على البقاء ان اردن تحصنا فانه شرط للاكرام لانه

نحو ان اردن تحصنا (ثم) ما كان ظاهرا
فيها (بمرتبتين) كان في مقام التعليل
نحو ان النفس لامارة بالسوء وانها
من الطوافين فان اللام مضمرة والمضمر
اتزل من المقدر وقبل ايماء لانها لم توضع
للتعليل وانما وقعت في هذه المواضع
لتقوية الجملة التي يطلبها الخاطب
ويتردد فيها ويسأل عنها ودلالة
الجواب على العلية ايماء والاول اصح
لما قال الامام عبد القاهر انها في هذه
المواضع تغني غناء الغاء وتقع موقعها
وكفاء التعليل في لفظ الرسول عليه
السلام سواء دخل الوصف نحو فانهم
يحشرون واوداجهم تشخب دما
او الحكم والجزاء نحو فاقطعوا ايديهما

لا يوجد بدون اذنه من الحصن ولم يجعل شرطا للنهي لانه ان جعل شرطا له لم يلزم من عدمه جواز الاكراه لجواز ان يكون ارتفاع النهي بامتناع النهي عنه (قوله وسره) اي سر دخول الفاء على الوصف تارة وعلى الحكم اخرى (قوله ثم فهم منه العلية بالاستدلال) يعني ان الفاء بحسب الوضع انما تدل على الترتيب ودلائلها على العلية انما تستفاد بطريق النظر والاستدلال من الكلام على ان هذا ترتيب حكم على الباعث المقدم عليه عقلا وترتيب الباعث على الحكم الذي يتقدمه في الوجود فمن جهة كونها للترتيب بالوضع جعلت من اقسام ما يدل بوضعه ومن جهة احتياج ثبوت العلية الى النظر جعلت استدلاله لاوضعية صرفة (قوله وهو ان يقتزن بالحكم اه) هذا ضابط الائمة لا تعريفه لان تعريفه هو ما لم من مدلوله اللفظ على ما ذكرناه (قوله ما لو لم يكن) كلمة ماعبارة عن الوصف (قوله تكديث الاعرابي) وهو ما قال الاعرابي هلكك واهلكك فقال عليه السلام ماذا صنعت قال واقعت في نهار رمضان فقال عليه السلام اعتق رقبة فانه يدل على ان الواقعة علة للاعتاق وذلك لان عرض الاعرابي واقعة على النبي عليه السلام لبس الالبان حكمها وذكر النبي عليه الصلاة والسلام حكمها بعد العرض جواب للاعرابي ليحصل غرضه ثلثا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب وتأخير البيان عن وقت الحاجة فيكون السؤال مقدرا في الجواب كانه قال عليه السلام ان واقعت فكفر وهذا يفيد ان الوقاع علة للاعتاق الا ان الفاء ليست محققة ليكون صريحا بل مقدرة فيكون ايماء مع احتمال عدم قصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول المولى اسقني ماء (و) مثال التظير نحو (حديث الختمية) فانها قد سألت النبي عليه السلام عن دين الله تعالى فذكر نظيره وهو دين الادمي فنبه على كونه علة للنفع والازم العتب

وسره ان الفاء لم توضع للعلية بل للترتيب والباعث مقدم عقلا مؤخر خارجا لجوز ملاحظة الامر بن دخول الفاء على كل منهما ثم فهم منه العلية بالاستدلال (ثم) ما كان ظاهرا فيها (بمراتب) كالفاء في لفظ الراوي نحو سها فسجد زاد ههنا احتمال الغلط في الفهم لكنه لا يبنى الظهور بعده (والا) اي وان لم يدل بوضعه (فايماء وهو ان يقتزن بالحكم ما لو لم يكن هو اوظهير للتعليل كان بعيدا فيحمل عليه) اي على التعليل (دفعنا للاستبعاد) مثال العين (تكديث الاعرابي) فان غرضه من ذكر الواقعة بيان حكمها وذكر الحكم جواب له لتحصيل غرضه ثلثا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب وتأخير البيان عن وقت الحاجة فيكون السؤال مقدرا في الجواب كانه قال عليه السلام ان واقعت فكفر وهذا يفيد ان الوقاع علة للاعتاق الا ان الفاء ليست محققة ليكون صريحا بل مقدرة فيكون ايماء مع احتمال عدم قصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول المولى اسقني ماء (و) مثال التظير نحو (حديث الختمية) فانها قد سألت النبي عليه السلام عن دين الله تعالى فذكر نظيره وهو دين الادمي فنبه على كونه علة للنفع والازم العتب

عليه السلام فدين الله احق بان يقضى فان الختمية سألت عن دين الله اى الحج
 فذكر النبي عليه السلام نظيره وهو دين الادمي فنبه على كونه صلة للنفع والاكرام
 المعبود ففهم منه ان نظيره في المستول عنه وهو دين الله كذلك صلة لمثل ذلك الحكم
 وهو النفع (قوله عاية الغضب) اى بعدم جواز القضاء فضلة العلة مخدوعة
 وقوله لشغله القلب علة للعلة لاصلة له (قوله اكرم العلماء) فنبه على ان العلم علة
 للاكرام لانه وصيف مناسب للاكرام كما ان الجهل وصف هناهج للاهانة كما قيل
 في اهل الجهال هذا والحديث المذكور مثال لما اذا ذكر الحكم والوصف معا
 فانه ايماء بالاتفاق واما اذا ذكر الوصف صريحا ولم يذكر الحكم بل كان مستنبطا
 كقوله تعالى واحل الله البيع فان الوصف وهو حل البيع مذكور صريحا والحكم
 وهو صحة البيع مستنبط من الحكم او بالعكس بان يذكر الحكم صريحا ولم يذكر
 الوصف بل كان مستنبطا من الحكم كقوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها فانه
 يدل على الحكم وهو التحريم صريحا واستنبط منه العلة وهى الشدة المطربة
 فقد اختلف فيه على ثلاثة مذاهب الاول كلاهما ايماء والثاني كلاهما ليس
 بايماء والثالث ان الاول ايماء والثاني ليس بايماء وجه الاول ان ايماء اقترا
 الوصف بالحكم وهو حاصل سواء كان الحكم والوصف مذكورين صريحا
 او احدهما يكون مذكورا صريحا والاخر مقدر ووجه الثاني انه لا بد من ذكر
 الحكم والوصف صريحا ووجه الثالث ان ذكر المستلزم للشئ كذكره فيكون الاول
 ايماء لا الثاني لان المحل يستلزم الصحة فذكر الحكم كذكر الصحة فيكونان مذكورين
 بخلاف الثاني فان الحكم لا يستلزم تعليله بالصفة المستنبط فان حرمة الخمر
 ليست مستلزمة لتعليلها بالشدة المطربة وفي كلام المصنف اشارة الى ان مناسبة
 الوصف للمسمى اليه للحكم شرط في كون علل ايماء صحيحة وقد اختلفوا فيه على
 ثلاثة اقوال الاول انها تشترط والثاني انها لا تشترط والثالث وهو مختار بان
 الحاجب انه ان كان التعليل ففهم من المناسبة في حديث غضبان على ما تقدم
 انفا تشترط لان عدم المناسبة فيما المناسبة شرط في مقتضى الا فلا تشترط
 (قوله اما بصفة صفة) اى الصيغة الدالة على الوصف نحو للواجل منهم اما المراد
 بالشئين هو الواجل والفارسين والحكمين هو السهم والسهمان (قوله واما
 بالغاية) عطف على الصيغة او على الصفة على ما تشتر به عبارة الشارح المحقق في
 شرح المختصر حيث قال ومنه الفرق بين حكيمين بوصفين اما بصفة صفة
 او غاية او استثناء او غيرها اما بالصفة فكذا واما بالغاية فكذا واما بالاستثناء

(ومنه) اى من ايماء (ذكر وصف
 مناسب للحكم معه) اى مع الحكم متعلق
 بالذكر نحو لا يقضى القاضى وهو
 غضبان تنبيه على علة الغضب لشغله
 القلب ونحو اكرم العلماء (ومنه) اى
 من ايماء (الفرق بين شئين في الحكم
 لغا بصفة صفة مع ذكر الحكمين) نحو
 للراجل سهم ولل فارس سهمان فانه فرق
 بين الفارس والراجل في الحكم بصفة
 الفروسة وضدها (او ذكر احدهما)
 نحو القاتل لا يرث حيث لم يقل وغير
 القاتل يرث ويخصيص القاتل بالنفع
 من الارث مع سابقة الارث بشعربان
 صلة المنع القتل (واما بالغاية) نحو
 ولا تقربوهن حتى يطهرن فان الطهارة
 علة جواز القربان (او الاستثناء)
 نحو الا ان ينفقوا فالنفقة علة لسقوط
 الفروض (او الشرط) نحو مثلاً
 بمثل وان اختلف الجنس ان فيعوا
 كيف شئتم فاختلف الجنس علة
 لجواز البيع

فكذا فانه يشعر بالعطف على لفظة صفة اى بصيغة الغاية والاستثناء (قوله ولا يخفى ان كلاما ذكر بورث ظن العلية) يعنى ان مقصودهم ههنا بيان وجوه دلالة النص على العلية سواء امكن بها القياس او لم يمكن لا بيان ما يصح به القياس والا فلا يستقيم بينهما (قوله الثالث المناسبة) اى المسالك الثالث من المسالك الصحيحة من مسالك العلة المناسبة وقد اضطرب كلامهم فى تحقيقها وتقسيمها فالذى ذكر فى البردوى والمغنى ان عامة العلماء اتفقوا على ان الوصف الذى لم يدل على علية اجماع ولا نص لا يصير علة بمجرد الاطراد على ما ذهب اليه اهل الطردى بل لابد له من معنى يعقل وذلك بان يكون صالحا للحكم ثم يكون معدلا بمنزلة الشاهد فانه لابد من اعتبار صلاحية الشهادة او بالعقل والبلوغ والحربة والاسلام ثم اعتبار عدالته بالاجتناب عن مخطورات الدين ليصح منه الاداء ثم لابد فى صحة ادائه من لفظ خاص بنبي عن الوكادة والتحقيق كلفظ اشهد وما سواه فى المعنى فكذا لابد ههنا لجعل الوصف علة من صلاحه للحكم بوجود الملائمة ومن عدالته بوجود التأثير ومن اختصاصه من بين سائر الاوصاف بكونه علة فالتعليل بالوصف لا يقبل ما لم يقم الدليل على كونه ملائما وبعد وجود الملائمة لا يجب العمل به الا بعد كونه معدلا بوجود التأثير فيه ثم يصير مخصصا بكونه علة فالملائمة شرط جواز العمل بذلك الوصف والتأثير شرط وجوب العمل به لكنه لو عمل به قبل ظهور التأثير والاختصاص نفذ ولم يفسخ كما اذا حكم القاضي بشهادة مستور العدد قبل ظهورها فانه ينفذ ولم يفسخ ثم صلاح ذلك الوصف للحكم وملائمته ومناسبته كلها عبارة عن معنى واحد وهو موافقته للحكم بان تصح اضافة الحكم اليه ولا يكون ظاهرا عنه كاضافة ثبوت الفرقة فى اسلام احد الزوجين الى اياه الاخر عن الاسلام لانه يناسبه الى وصف الاسلام لانه ناب عنه لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها وهذا معنى قولهم آتفا الملائمة ان يكون الوصف على وفق ما جاء عن الرسول عليه السلام وعن السلف من العلل المتقولة فانهم كانوا يعملون باوصاف ملائمة غير نافية لانه امر شرعى فيتعرف بالتطبيق بقول اهل الشرع هذا الخيصر كلامهم فظهر منه ان الملائمة عين المناسبة وانها تقابل الطرد اعنى وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط الملائمة والتأثير اوجوده عند وجوده وعدمه عند عدمه على اختلاف القولين لا شرط زائد عليها على ما ذكره المصنف فانه جعل الملائمة شرطا زائدا على المناسبة فيلزمه مغايرتهما بالضرورة ففسر المناسبة بصحة اضافة الحكم الى الوصف ولا يكون نائبا عنه وفسر

ولا يخفى ان كلاما ذكر بورث ظن العلية وان لم يفد القطع بها وان فهم العلة لا يستلزم صحة القياس كما فى آية السرقة والزنا ولا يكون العلة متعددة لان المنصوصية وما بالامضاء جاز كونها قاصرة بالاتفاق (الثالث المناسبة) اى مناسبة العلة للحكم بان يصح اضافته اليها ولا يكون نائبا عنها كاضافة ثبوت الفرقة فى اسلام احد الزوجين الى اياه الاخر عن الاسلام لانه يناسبه الى وصف الاسلام لانه ناب عنه

الملازمة بموافقة العلل لما نقل عن النبي عليه السلام وعن السلف ثم مثلهما بمسئلة
 ولاية الصغر لموافقتها لمسئلة تعليل الرسول عليه السلام لطهارة سؤر النهر
 بالظواف ويين وجه الموافقة بينهما على وجه يظهر منه ان المراد بالملازمة المذكورة
 هو اعتبار الشرع جنس الوصف في جنس الحكم ولو كان جنسا بعيدا ثم كون
 المراد بقوله ان الشرع اعتبر الضرورة في اثبات حكمه تدفع به الضرورة في حق
 الرخص ففيه مخالفة لما ذكره الجمهور من اصحابنا من وجوه الاول انه جعل الملازمة
 بشرط ان ائدا على المناسبة وقد عرفت انهم جعلوها عين المناسبة الثاني انه جعل
 موافقة العلل لما نقل عن الرسول عليه السلام وعن السلف مغايرا للصحة اضافة
 الحكم الى العلل وتفسيرا للملازمة وجعل تلك الصحة تفسيرا للمناسبة وقد جعلوها
 معنى واحدا على ما عرفت الثالث انه جعل الملازمة بالتفسير المذكور عبارة عن
 اعتبار الشرع جنس الوصف في جنس الحكم وقد جعله الجمهور معنى العدالة
 لا معنى للملازمة وقال بعض المحققين من اصحابنا مناسبة العلة عبارة عن كونها
 بحيث تجلب النفع الى العباد او تدفع الضرر عنهم فالوصف المناسب ما يجلب
 نفعا او يدفع ضررا وشرطه الملازمة بمعنى اعتبار الشرع جنس الوصف في جنس
 الحكم وهذا يخالف لما ذكره جمهور اصحابنا ايضا بالوجوه التي ذكرناها آنفا وقال
 القاضي الامام ابو زيد من اصحابنا المناسب ما لو عرض على العقول تلقته
 بالقبول وبرد عليه انه غير ملائم للخصم اذ له ان يقول هذا الوصف لا يتلقاه عقلي
 واجيب بان الملازمة لا تعتبر للازام بل لصحة العمل به في نفسه فان العمل بالوصف
 قيل الملازمة لا يصح وانما الازام بعد ظهور العدالة وهذا الجواب يشعر ان
 الملازمة عين المناسبة كما ذكره المصنف لكن تفسيره غير تفسير المصنف وقال بعضهم
 الوصف المناسب هو الملائم لافعال العقلاء في العادات وهذا مبنى ايضا على
 ایجاد المناسبة والملائمة في المعنى ثم لا يخفى عليك ان كلا من هذه التعاريف
 الثلاثة لا يستقيم بناء على ما ذكره الجمهور من ان القتل العمد العدو اى وصف
 مناسب لوجوب القصاص والاسكار لحرمة الخمر والزنا للحد والسرقة للضمان
 والقطع والجرية للجهاد اذ القتل وغيره ليس مما يجلب نفعا للعباد او يدفع ضررا
 عنهم ولا هو مما لو عرض على العقول تلقته بالقبول ولا هو ملائم لافعال العقلاء
 نعم تدفع هذا عن تعريف القاضي ابى زيد بما مر من الجواب وقال الآتمدى
 في الاحكام والشارح المحقق في شرح المختصر ان المناسب في الاصطلاح وصف
 ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا

للعقلاء والمقصود اما حصول مصلحة او دفع مفسدة والمصلحة اللذة ووسيلاتها
 والمفسدة الالم ووسيلته وكلاهما نفسي وبدني دينوي واخرقوي وهذا التعريف
 يناسب ما ذكره الجمهور لانه يحصل عقلا من ترتيب وجوب القصاص على القتل
 العمد ما يصلح ان يكون مقصودا للعقلاء اعني حصول مصلحة حفظ الدم لان من
 علم وجوب القصاص بالقتل مثلا لا يجترى على القتل فيحفظ دمه ودم سائر العباد
 وكذا يناسبه تفسير المصنف لان اضافة وجوب القصاص الى القتل العمد
 مما لا يخفى صحتها ولا يكون نايبا عنه وفسر الغزالي المناسبة بما هو على منساج
 المصالح بحيث اذا اضيف اليه الحكم انتظم كقولنا حرمت الخمر لانها
 تزيل العقل الذي هو ملاك التكليف لا كقولنا حرمت لانها تعاقب بالبدن وهذا
 قريب لتفسير المصنف هذا هو الكلام في تحقيق المناسبة واما تشبيها فالذكور
 في شروح المختصر وغيرها من كتب الشافعية ان المناسب اربعة اقسام مؤثر
 وملائم وغريب وممرسل لانه اما معتبر شرطا واما الاعتبار لما ثبت اعتبار
 عينه في عين الحكم ينص او باجماع او بالبرهان ترتيب الحكم على وفقه وهو ثبوت
 الحكم معه في المحل فان ثبت ذلك بنص او اجماع فهو المؤثر وان ثبت بترتيب الحكم
 على وفقه فقط فذلك لا يخلو اما ان ثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس
 الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم او لا فان ثبت فهو الملائم
 وان لم يثبت فهو الغريب واما غير المعتبر لا بنص واجماع ولا بترتيب الحكم على وفقه
 فهو المرسل ويتقسم الى ما علم الغاؤه والى ما لم يعلم الغاؤه والثاني يتقسم الى ملائم
 قد علم اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس
 الحكم والى ما لم يعلم منه ذلك وهو الغريب فان كان غريبا او علم الغاؤه فردد اتفاقا
 وان كان ملائما فقد صرح الامام الرازي والغزالي بقوله والمختار انه ممرس دود وقد
 شرط الغزالي في قوله شرطا ثلاثة ان تكون ضرورية لا حاجية وقطعية
 لا ظنية وكلية لا جزئية اى مختصة بشخص مثاله كما لو تترس الكفار بجمع من
 المسلمين ولما لمنا ان نؤكثهم استولوا علينا وقتلوا ولورثتنا الترس لخلص
 اكثر المسلمين فتكون المصلحة ضرورية لان صيانة الدين وصيانة نفوس طائفة
 المسلمين داعية الى جوف الرمي الى الترس وتكون قطعية ايضا لان حصول صيانة
 الدم ونفوس المسلمين يرمى الترس قطعية لا ظنية لتحصول المصلحة في رخص
 السفر فان السفر مظنة المشقة وتكون كلية ايضا لان استخلاص طائفة المسلمين
 مصلحة كلية فيخرج بشرط الضرورة ما لو تترس الكافر في خلعة بمن لا يصلح

الترس لان فتح القلعة ليس بقين رمى الترس فلا يكون الرمي الى الترس ضروريا
 وبالقطعية ما اذا لم نعلم تسلطهم علينا ان تركا رمى الترس وبالكفة ما اذا لم تكن
 المصلحة كلية كما اذا كانت جماعة في سفينة وثقلت السفينة فان طرحنا البعض
 في البحر نجا الباقيون لا يجوز طرحهم لان المصلحة ليست بكلفة والحاصل ان
 الملاحة قسم من المناسبة عندهم لاجلها على ما هو كذلك عند جمهور الجنفية
 ولا شرط لها على ما هو كذلك عند المصنف وصاحب التوضيح فاللأثم من
 الغر هو المناسب الذي لم يثبت اعتبار عينه في عين الحكم بنص اوجاج بل
 يرتب الحكم على وفقه فقط ومع ذلك ثبت بنص اوجاج اعتبار عينه في جنس
 الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنسه وهو مقبول باقسامه الثلاثة
 اتفاقا بخلاف الملائم من المرسل باقسامه الثلاثة حيث لا يقبل الا عند الامام
 والغزالي فقال المؤثر بالنص تعليل الحديث بالقى فانه اعتبر عينه في عين
 الحديث بالنص وهو قوله عليه السلام من قاء او رعى في صلاته فليصرف
 وليتوضأ وبالايجاع تعليل الولاية في المال بالصغر فانه اعتبر عين الصغر في عين
 الولاية في المال بالايجاع ومثاله القسم الاول من الملائم المعتبر التعليل بالصغر
 في قياس التكاح على المال في الولاية فان الشرع اعتبر عين الصغر في عين ولاية
 المال بتدبيره على الصغر وثبت اعتبار الصغر في جنس حكم الولاية بالايجاع ومثاله
 القسم الثاني منه التعليل بعذر الخرج في قياس الخضر بعذر المطر على السفر
 في رخصه الجمع بين الصلاتين فان الشرع اعتبر عذر خرج السفر في عين رخصة
 الجمع بتدبيره رخصه الجمع عليه ويثبت ايضا بالايجاع اعتبار جنس الخرج في عين
 رخصة الجمع ومثاله القسم الثالث منه التعليل بجناية القتل العمد العديواني
 في قياس المثل على المحدد في قصاص النفس فان الشرع اعتبر عين القتل
 العمد العديواني في عين قصاص النفس ويثبت بالايجاع اعتبار الجناية التي هي
 جنس القتل العمد العديواني في القصاص الذي هو جنس قصاص النفس لاشتماله
 على قصاص النفس وقصاص الاطراف من السمع والبصر واليد ومثل الغريب
 من المعين التعليل بالاسكار في حمل التبيذ على الخمر على تقدير عدم النص على
 عليه الاسكار فان الشرع اعتبر عين الاسكار في عين الحریم يرتب الحریم على
 الاسكار فقط لان التقدير عدم النص على عينه ولم يثبت بنص اوجاج اعتبار
 عين الاسكار في جنس حریم الخمر ولا عكسه ولا جنسه في جنسه ومثاله المرسل
 الملائم لتعليل تحريم قليل الخمر بانه يدعو الى كثرة وهذا مناسب لم يعتبر

الشرع عين الوصف في عين الحكم لانه ترتب الحكم عليه ولم يثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او بالعكس او جنسه في جنسه لكن اعتبر جنسه البعيد في جنس الحكم فان الخلوة لما كانت داعية الى الزنا حرمها الشرع بتحريم الزنا وهذا ملائم التصرف من هذه الجهة ومثال المرسل الغريب التعليل بالفعل المحرم لغرض فاسد في قياس البات في المرض يعني المطلق بطلقات ثلاث في المرض على القاتل في الحكم بالمعارضة بتقيض مقصوده للحرمان لانحرم المبتوتة كما ان قاتل مورثه لاجل ماله عورض بتقيض مقصوده لحرمانه من الارث والجامع كون الفعل محرما لاجل غرض فاسد وانما كان هذا غريبا من سلا لان الشرع لم يعتبر عين الفعل المحرم لغرض فاسد في عين المعارضة بتقيض المقصود بترتب الحكم عليه ولم يثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس المعارضة بتقيض المقصود ولا جنسه في عينها ولا جنسه في جنسها لاقربا ولا بعيدا ومثال المرسل الذي ثبت الغاؤه ايجاب صوم شهرين ابتداء في كفارة الظهار على من سهل عليه الاعتاق كالمالك لانه علم الغاؤه في الشرع هذا هو المذكور في كتب الشافعية والمذكور في كتب اصحابنا غير هذا وهو ان المناسب اما حقيقي واما افتاعي فالحقيقي اما المصلحة دينية كرياضة النفس وتهذيب الاخلاق فالوصف المناسب بالنسبة اليها هو الولد وشهود الشهر والحكم وجوب الصلاة والصوم فانه يحصل من ترتيب وجوب الصلاة والصوم على الدلوك وشهود الشهر عقلا رياضة النفس وتهذيب الاخلاق وهو المقصود من شرع العبادات اودنيوية وهي اما ضرورية وهي خمسة حفظ النفس والمال والنسب والدين والعقل فهذه الخمسة هي الحكمة والمصلحة في شرعية القصاص والضمان وحد الزنا والجهاد وحرمة المسكرات والوصف المناسب هو القتل العمد العدواني والسرقة والغصب مثلا والزنا وحرية الكافر والاسكار واما حاجية اي محتاج اليها كتمكين الولي من تزويج الصغير والوصف المناسب هنا هو الصغير والحكم شرعية التزويج والمصلحة كون المولية تحت الكفو وهذه المصلحة ليست ضرورية ولكنها في محل الحاجة لاحتمال ان يفوت الكفو لا الى بدل واما الحسنية كحرمة القاذورات فانها حرمات نجاستها وعلو منصب الادمي فلا يحسن تناولها والمصلحة هنا ليست ضرورية ولا حاجية بل هي تحسينية اي تقرر الناس على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم والافتاعي ما توهم انه مناسب ثم اذا تأمل يظهر خلافه كنجاسة الخمر لبطلان بيعها فن حيث انها نجسة تناسب الادلال والبيع يقتضي الاعزاز لكن معنى

لان الاسلام عرف عاصما للمخوف لا قاطعا لها (بشرط الملايمة) اي ملايمة العلل للعلل المنقولة عن الرسول عليه السلام وعن السلف لان كون الوصف مناسبا امر شرعي فلا بد ان يكون موافقا لما نقل عن الذين عرف احكام الشرع ببيانهم بان يكون الوصف والحكم الذي نعتبره من جنس ما اعتبروه من الوصف والحكم نحو ان يقال الصغير علة اثبوت الولاية عليه لما فيه من العجز وهذا يوافق تعليل الرسول عليه السلام لطهارة سور المهرة بالطوف لما فيه من الضرورة فان العلة في احدي الصورتين الصغير

وفي الأخرى الطوف فالعلشان وان

اختلفا لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكم في احصاي الصورتين الولاية وفي الأخرى الظهارة وهما مختلفان لكنهما مندرجان تحت جنس واحد وهو الحكم الذي تندفع به الضرورة فالحاصل ان الشرع اعتبر الضرورة في اثبات حكم تندفع به الضرورة اى في حق الرخص (وهذه) المناسبة المشروطة (تجوز القياس) لانها كاهلية الشاهد فان المستور يجوز العمل بشهادته قبل ظهور عدالته نظرا الى اصل الاهلية حتى لو حكم بها القاضي نفذ (وربما نسمي) هذه المناسبة (تأثيرا) وهو المراد حين يقال وانما اعتبر التأثير وانما اشترط التأثير (والموجب) للقياس (هو التأثير بمعنى ان ثبت بنص اوجاع اعتبار) علة (نوعه) اى نوع الوصف الجامع (او جنسه القريب في نوع الحكم او جنسه القريب) قيد الجنس بالقرب احترازا عن التأثير بالمعنى الاول وانما اوجبه لانه بمنزلة العدالة للشاهد فكما ان العمل بشهادته واجب بعد ظهور عدالته فكذا يجب تعديده حكم العلة بعد ظهور تأثيرها بهذا المعنى والمراد بالنوع العين اوردته بدلها ثلاثيها ان المراد هو الوصف والحكم مع خصوصية المحل كالسكر المخصوص بالخم

النجاسة كونها مانعة عن صحة الصلاة وهذا لا يناسب بطلان البيع فالناسب الحقيقي سواء كان لمصلحة دينية او دنيوية ضرورية او حاجية او تحسينية مقبول عندهم مطلقا سواء اعتضد بشهادة الاصول او لا وقد اشترط الامام الغزالي في مقبولية الحاجية والتحسينية الاعتضاد بشهادة الاصول حيث قال ان من المصالح ما شهد الشرع باعتباره وهى اصل في القياس وحجة مقبولة ومنها ما شهد ببطلانه كما في تعيين الصوم في كفارة الملاك لمصلحة الزجر وهو باطل ومنها ما لم يشهد له بالاعتبار ولا بالابطال وهذا محل النظر والمراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع من المحافظة على الخمسة الضرورية حفظ النفس والدين والتسبب والمال والعقل فكل ما تضمن حفظ هذه الخمسة الضرورية وما يقو بها فهي مصلحة ودفعها مفسدة واذا اطلقنا المعنى المخيل او المناسب في باب القياس اردنا به هذا الجنس والمصالح الحاجية والتحسينية لا يجوز الحكم بمجرد ما لم تعضد بشهادة الاصول لانه يجري وضع الشرع بالرأى واذا اعتضد باصل فهو قياس واما المصلحة الضرورية فلا بعد في ان يؤدى اليه رأى مجتهد وان لم يشهد له اصل معين كما في مسئلة الترس فاننا نعلم قطعا بادلته خارجة عن الجحصر ان تقليل القتل مقصود الشارع كمنعه بالكلية لكن قتل من لم يذنب غريب لم يشهد له اصل معين ونحن انما نجوز عند القطع او ظن قريب من القطع وبهذا الاعتبار نخصص هذا الحكم من العمومات الواردة في المنع عن القتل بغير حق لما نعلم قطعا ان الشرع يؤثر الكلى على الجزئى وان حفظ اهل الاسلام اهم من حفظ دم مسلم واحد وهذا وان سمينا مصلحة من سلة لكننا راجعنا الى الاصول الاربعة اى الكتاب والسنة والاجماع والقياس لان مرجع المصلحة الى حفظ مقاصد الشرع المعلومة بالكتاب والسنة والاجماع (قوله بان يكون الوصف آه) تفسير للخواففة وهو يشعر كون المواد بالموافقة بمعنى شهادة الاصول على ما اعتبره بعض الشافعية وقد تقدم تفسيره لكن الظاهر من كلامه الاقنى ان المراد بالموافقة كونها ماديا خلافا تحت جنس واحد لا بمعنى شهادة الاصول تأمل (قوله تجوز القياس) هذا عندنا وعند بعض الشافعية يجب العمل باللائم بمجرد كونه محيلا وعند بعضهم بشرط شهادة الاصول على ما تقدم ذكره واستدل الاولون اى الثبتون العدالة بالاخالة ان الاثر معنى لا بعقل وما لا بعقل لا يكون حجة في الشرعيات لا تجري القلب اما الاولى فلان العقل لا يوجب ولا يقتضيه لان ثبوت الوصف علة بالشرع لا بالعقل فان العقل لا يهتدى اليه واما الثانية فلان عند انقطاع الادلة شهادة القلب

والحرمة المخصوصة بهما فتوهم
ان المخصوصة مدخلا في العلة
والمراد بالوصف وصف جعل صلة
لا مطلقه وبالحكم المطلوب بالقياس
لا مطلقه وازافة النوع الى الوصف
والحكم بمعنى من اليانية واما اضافة
الجنس الى الوصف والحكم فهي
بمعنى اللام على ان المراد بهما الوصف
المعين والحكم المطلوب كما في حالة
اضافة النوع والمراد بالجنس ما هو
اعم من ذلك الوصف والحكم مثلا
عجز الانسان عن الاتيان بما يحتاج اليه
وصف هو علة الحكم فيه تخفيف
للتصوص الدالة على عدم الحرج
والضرر فعجز الصبي الغير العاقل نوع
وعجز المجنون نوع آخر جنسهما
العجز بسبب عدم العقل وفوقه الجنس
الذي هو العجز بسبب ضعف القوى
اعم من الظاهرة والباطنة على ما يشمل
المرضى وفوقه الجنس الذي هو العجز
الناسي عن الفاعل بدون الاختيار
على ما يشمل المحبوس وفوقه الجنس
الذي هو العجز الناسي من الفاعل
بدون اختياره على ما يشمل المسافر
ايضا وفوقه مطلق العجز المشامل
لما يشأ من الفاعل وعن محل الفعل
وعن الخارج وهكذا في جانب الحكم
فليعتبر مثل ذلك في جميع الاوصاف
والاحكام والافحقة في انواع والاجناس
باقسامها مما يعتبر في الماهيات الحقيقية
فضلا عن الاعتبارات

هي المغتبرة مثل التجري في القبلية الا انه ينبغي بعد ثبوت الاخالة ان يعرض على
الاصول احتياطا قلنا الخيال امر باطل لانه ظن لاحقيقة له وما لاحقيقة له
لا يصح دليلا لشيء آخر لان الشيء ما لم يثبت في نفسه لم يثبت فان قيل ان الظن
معتبر في العمل شرعا كالعامل بخبر الواحد والقياس قلنا ذلك ظن له ثبوت
بدلالة الدليل وما نحن فيه ليس كذلك واستدل الثاني ان الوصف اذا كان على
مثال العلة الشرعية كان صالحا ثم قد يحتمل النقص لعدم عدالة كالمشاهد
يحتمل الجرح بعد الصلاحية لعدم عدالة فلا بد من العرض على الاصول لظهور
عدالتهم كعرض المشاهد على الماركي قلنا ان بالعرض على الاصول لا تظهر العدالة
لان الاصول شهود لا مرز يكون لان كل اصل شاهد وبضم المشاهد الى الشاهد
لا تظهر العدالة بل انما تظهر بالتأثير على ماسياتي بيانه فلم تكن للعرض فائدة (قوله
والموجب للقياس هو التأثير) لما ذكر المناسب المجوز ايراد ان يذكر المناسب الموجب
وهو الوصف المؤثر لكنه لما كان ايجابه بسبب اتصافه بالمعنى الذي سميته تأثرا
استدل الايجاب الى التأثير فقال والموجب هو التأثير وهو عند المشافعية اخص
بما هو عندنا لانه عند الشافعية عبارة عن ان يثبت بنص او اجماع اعتبار
عين الوصف في عين الحكم على ما ذكرناه وعندنا اعم منه لانه عندنا اربعة اقسام
باعتبار عين الوصف وجنسه وعين الحكم وجنسه الاول ان يظهر تأثير عينه
في عين الحكم الثاني تأثير عينه في جنسه الثالث جنسه في عينه الرابع جنسه
في جنسه والشافعية يسمون الاول مؤثرا والثاني والثالث ملائما والرابع غربيا
وحكم القسم الاول ان لا يبطل بيان الفارق لان غاية الفرق في هذا القسم ان
يثبت المائل علة اخرى غير علة المستدل كما قال الشافعي ان ولاية التزويج على
البكر الصغيرة لعله البكارة دون الصغر قلنا ان غاية هذا اثبات علة اخرى وهذا
لا يمنع كون الصغر علة ايضا لجواز رادف العلة وحكم القسم الثاني ان يبطل
بالعرف الخاص بان يقال تأثير الصغر في الولاية على المال فوق تأثيره في الولاية
على النفس فان الاولى ولاية في بيع ماله دون بيع نفسه ولان المال مبتذل دون
النفس فلا يلزم من ثبوت الولاية على المال ثبوتها على النفس فيبطل قياس الادنى
على الاعلى ثم للجنس مراتب متفاوتة عموما وخصوصا فن اجل ذلك تتفاوت
درجات الظن والاعلى من الظن مقدم على الاسفل والاقر من الجنس مقدم
على الابعث والمصنف قيد الجنس في الاقسام الثلاثة بالقرب كما قيده صاحب
التوضيح بمحيز الاحور عن الملائم كما صرح به واورد بدل العين النوع ثلاثتهم

ان المراد هو الوصف والحكم مع خصوصية المحل بناء على ما قالوا ان محل
 العين من مشخصاته والا لم يصح القياس فانه لو كان العلة في الحكم في الخمر
 هو السكر المخصوص به والحرمة المخصوصة به لم يصح قياس التبيذ عليه لانعدام
 التعدي والحاصل ان تعيين المحل ليس بمعتبر لا في العلة ولا في الحكم في هذا
 القسم بل الشارع اعتبر عين السكر في عين الحرمة في اى موضع كان خمر او غيره
 فان قيل فاذا لم يكن تعيين المحل معتبرا في العلة ولا في الحكم يكون المراد بهما
 مطلق الوصف ومطلق الحكم فلم يبق فرق بين علة السكر للحرمة وعلة الضرورة
 للتخفيف في كونهما من قبيل تأثير الجنس في الجنس لان جميع الأوصاف والاجسام
 انواع لمطلق الوصف والحكم فيكون المطلق منهما جنسا لهما فاجاب عنه رحمه الله
 بقوله والمراد بالوصف وصف جعل علة لا مطلقه وبالحكم الحكم المطلوب بالقياس
 لا مطلقه كما لم يكن المراد بهما ما يكون مع خصوصية المحل فاذا كان كذلك كان
 اضافة النوع الى الوصف والحكم بيانية اى النوع الذى هو الوصف او الحكم
 المطلوب بالقياس ففيه اشارة الى ان هذا الوصف والحكم نوع لمطلق الوصف
 والحكم لا جنس للانواع والاحكام ولا شخص لنوع منهما واما اضافة الجنس
 اليهما فهى بمعنى اللام على ان يكون المراد بهما الوصف المعين بالتعين النوعى
 والحكم المطلوب بالقياس كما في حال اضافة النوع اليهما قال والمراد بالجنس ما هو
 اعم من ذلك الوصف والحكم اى الجنس المنطوق لا بمعنى المجانسة فى امر شامل لهما
 كمجانسة الإنسان للفرس فى الحيوانية ثم استوضح ذلك بقوله مثلا عجز الانسان
 عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف هو علة الحكم فيه تخفيف به لانه انحصار
 الدالة على عدم الجرج والضرر وهذا العجز عجز شامل لما يشأ عن الفاعل وعن محل
 الفعل وعن الخارج وهو الجنس العالى بالنسبة الى عجز الانسان ونحوه اجناس
 متوسطة وهى العجز الناشئ عن الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج وتحت كل
 جنس منها جنس مثلا تحت العجز الناشئ عن الفاعل مطلقا اى عن اختيار
 او لا عن اختيار حتى يشمل عجز المسافر والمحبوس جنس هو العجز الناشئ عن
 الفاعل لا عن اختياره على ما يشمل عجز المحبوس وغيره ونحوه جنس ايضا هو
 العجز بسبب القوى الظاهرة او الباطنة على ما يشمل عجز المريض وغيره ونحوه
 جنس ايضا هو العجز بسبب عدم العقل على ما يشمل عجز الصبي والمجنون ونحوه نوع
 وهو عجز الصبي والمجنون والصبي اعم من العاقل وغير العاقل لان عقله لما لم يكن
 كاملا دخل تحت العجز بعدم العقل ويقابل كلا من هذه المراتب حكم فيعلق

بالعجز بسبب عدم العقل حكم هو سقوط ما يحتاج الى النية كالعبادات ويتعلق
 بالعجز بسبب ضعف القوى حكم هو سقوط وجوب الحج والجهاد ويتعلق
 بالعجز الناشئ عن الفاعل بدون اختياره حكم هو سقوط المطالبة في الحال وهو
 وجوب الاداء في حق الصلاة ويتعلق بالعجز الناشئ عن الفاعل مطلقا حكم هو
 سقوط المطالبة في الحال في العبادات البدنية والرخص بقصر الصلاة ويتعلق
 بمطلق العجز الشامل لما نشأ من الفاعل او من المحل او من الخارج حكم فيه تخفيف
 في الجملة وهذا هو شرح كلامه وظهر منه المراد بقوله وهذا في جانب الحكم
 والمعتبر عنده من مراتب الجنس في المناسب المؤثر هو القريب وفي المناسب
 الملائم مطلق الجنس والذي ظهر من كلامه ان المراد بالجنس ههنا هو الجنس
 المنطوق اعني الاعم المقول على النوع وفيه بحث وذلك لانه ذكر في السراج الهندي
 ان النوع الثاني اعني ما ظهر اثر عين الوصف في جنس الحكم المدعى تعديته الى
 الفرع كقولنا في الثيب الصغيرة هذه صغيرة فثبت الولاية اوليها على نفسها
 بالقياس على الولاية في مالها فان الولاية على النفس من جنس الولاية على المال
 لامن عينه فيكون من النوع الثاني ثم قال لو قسمنا الفارة والحبة وسائر سواكن
 البيوت على سور الهرة في سقوط النجاسة بعلة الطوف كان من قبيل النوع
 الاول اي ما ظهر اثر عينه في عين الحكم لان الشرع اعتبر عين الطوف في عين
 سقوط النجاسة مع قطع النظر عن خصوص المحل ولو قسمناهما على سقوط حرج
 الاستيذان فيما ملكت ايماننا بعلة الطوف ايضا كان من النوع الثاني لان
 حرج الاستيذان ان من جنس حرج النجاسة لامن عينه فكان من قبيل ما ظهر
 اثر عينه في جنس الحكم لافي عينه هذا كلامه فظهر منه ان المراد بالجنس ههنا
 يعني المجانسة في المعنى الاعم لا بمعنى الجنس المنطوق فان الولاية على النفس ليس
 مقولا اعم على الولاية على المال وكذا حرج الاستيذان ليس مقولا على حرج
 النجاسة لكنهما يتجانسان في مطلق الولاية والحرج وهكذا صرح به
 في التقرير وقال وكانهم ارادوا من الجنس ههنا المجانسة لان حرج الاستيذان
 ليس بمقول على حرج النجاسة حتى يكون جنسها مقولا عليها لكنها يتحدان
 في مطلق الحرج فيجانسا فيه ثم قال قيد بعضهم الجنس في هذا النوع بالجنس
 القريب لكن الاولى الاطلاق فان الاخوة من الابوين تؤثر في تقديم الاخ من
 الابوين على الاخ من الاب في ولاية الكلح الخافله بتقديمه في الارث فان
 الشرع اعتبر عين وصف الاخوة من الابوين في جنس هذا الحكم لاعينه فان

(فالنوع في النوع) أي مثال تأثير نوع
الوصف في نوع الحكم (كالصغر
في الولاية على النفس) كما يقال في التيب
الصغيرة أنها صغيرة فتثبت الولاية على
نفسها في النكاح كالبر الكبير الصغيرة بمجامع
الصغر فقد ظهر أثر عين هذا الوصف
وهو الصغر في عين الحكم المدعى تعديته
وهو الولاية على النفس بالاجماع
والمقصود التمثيل فلا ينافيه التركيب
(والجنس في الجنس كسقوط الزكاة عن
الصبي) فإن العجز بواسطة عدم العقل
الذي هو جنس لنوع الصبي مؤثر
في سقوط ما يحتاج إلى النية وهو جنس
لسقوط الزكاة (والنوع في الجنس
كسقوطها) أي الزكاة (عن لاعقل له)
فإن العجز بواسطة عدم العقل مؤثر
في سقوط ما يحتاج إلى النية وهو جنس
لسقوط الزكاة (والجنس في النوع
كعدم دخول شيء في الخوف في عدم
فساد الصوم) فإن الاحتراز عن شهوة
البطن والفرج الذي هو جنس لعدم
الدخول مؤثر في عدم فساد الصوم
(وقد يتركب البعض من الأربعة مع
البعض فتصير الأقسام) للبسيط
والمركب (خمس عشرة أربعة للبسيط)
حاصلة من ضرب الاثنين في الاثنين لأن
المعتبر في جانب الوصف هو النوع
أو الجنس وكذا في جانب الحكم (والباقي)
وهو واحد عشر (للمركب) لأن التركيب
أما رباي أو ثلاثي أو ثنائي أما الرباعي
فواحد فقط وأما الثلاثي فأربعة لأنه إنما
يصير ثلاثيا بنقصان واحد من الرباعي
فذلك الواحد أما اعتبار النوع في النوع

الأخوة من الإيوان نوع واحد في الموضعين والتقديم في الارث نوع مخالف
للتقديم في الولاية لكنهما متشاركان في جنس التقديم كذا في السراج (قوله)
فتثبت الولاية) أي لوليها (قوله كالبر الكبير الصغيرة) أشار به إلى أنه لو قيس
ثبوت الولاية على التيب الصغيرة في النكاح على ثبوت الولاية في مالها لكان
من قبيل تأثير النوع في الجنس على ما ذكرناه آنفا (قوله فلا ينافيه التركيب)
يعني أن الشرع كما اعتبر عين الصغر في عين الولاية على النفس كذلك اعتبر عينه
في جنس الولاية وجنسه في جنسها وجنسه في عينها فيكون من المركب الرباعي
لكن المقصود التمثيل فلا يضرب احتمال التركيب وفي التلويح اعتبار النوع
في النوع يستلزم التركيب الرباعي البتة واعتبار النوع في الجنس أو عكسه يستلزم
التركيب الثنائي (قوله كسقوط الزكاة عن الصبي) أي كتأثير جنس الوصف
في جنس سقوط الزكاة عن الصبي في كلامه حذف (قوله لنوع الصبي) أي
أي لنوع صغر الصبي (قوله كعدم دخول شيء) أي كجنس عدم دخول شيء وهذا
الاحتراز عن شهوة البطن والفرج في كلامه حذف مضاف (قوله أما الرباعي
فواحد فقط) وهذا النوع أقوى الأنواع لأن قوة الوصف باعتبار التأثير والتأثير
بحسب اعتبار الشارع فكلما كثر الاعتبار قوى الآثار فيكون المركب أقوى
من البسيط والمركب من أجزاء أكثر أقوى من المركب من أجزاء أقل مما دخل فيه
اعتبار النوع في النوع ثم لا يخفى عليك أن كل ما ثبت تأثير عينه في عين الحكم
يصح مثاله وقد مثله في التلويح بالسكر فإن عينه مؤثر في الحرمة وكذا جنسه
الذي هو إيقاع العداوة والبغضاء مؤثر في الحرمة ثم عين السكر مؤثر في وجوب
الزاجر الذي هو أعم من الأخرى كالحرمة والدينوى كالحل ثم لما كان للسكر
مظنة للقذف صار المعنى المشترك بينهما وهو إيقاع العداوة والبغضاء مؤثرا
في وجوب الزاجر أيضا (قوله فالباقي اعتبار الجنس في الجنس والنوع
في الجنس والجنس في النوع) مثاله كالنيم عند خوف فوت صلاة العيد فإن جنس
الوصف هو العجز بحسب المحل مما يحتاج إليه شرعا مؤثر في الجنس أي في سقوط
الاحتياج وهو جنس النيم وفي عين النيم أيضا لقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا
إقامة لأحد العناصر مقام الآخر وإيضاح عدم وجد الماء وهو نوع العجز
مؤثر في جنس النيم وهو عدم وجوب استعماله وسقوط الاحتياج إليه لكن نوع
الوصف وهو خوف فوت صلاة العيد لا يؤثر في نوع الحكم أي في النيم من حيث
أنه نيم (قوله فالباقي النوع في النوع والنوع في الجنس والجنس في النوع)

مثاله كما يقال الحيض علة لحرمه الصلاة فهذا تأثير النوع في النوع وبإضاعة الجنس وهو حرمة القراءة اعم من ان يكون في الصلاة او خارجها وجنس الحيض وهو الخروج من السيلين تأثير في حرمة الصلاة لكن ليس له تأثير في الجنس وهو حرمة القراءة مطلقا (قوله فبالباقي النوع في النوع والجنس في الجنس والجنس في النوع) مثاله الحيض في حرمة القربان فانه تأثير النوع في النوع وجنسه وهو الاذى علة ايضا لعين حرمة القربان وجنسها ايضا وهو وجوب الاعتزال (قوله فبالباقي النوع في النوع والجنس في الجنس والنوع في الجنس) مثاله التيمم اذا لم يجد الاياه يحتاج الى شربة فان العجز الحكمي بحسب المحل عن استعمال ما يحتاج اليه شرعا مؤثر في سقوط الاحتياج وهذا تأثير الجنس في الجنس ثم النوع مؤثر في النوع ايضا بقوله تعالى فلم يجدوا ماء فتييموا على ما ذكرنا ايضا عدم وجد ان الماء وهو النوع مؤثر في الجنس اي في عدم استعماله دفعا للهلاك لكن الجنس غير مؤثر في النوع لان العجز المذكور لا يؤثر في التيمم من حيث انه تيمم (قوله ان تركب مع اعتبار الجنس في النوع) مثاله طهارة سور الفارة فان عين الطوف علة لعين الطهارة لقوله عليه السلام انها من الطوافين وجنسه ايضا وهو مخالطة نجاسة بشق الاحتراز عنها لعله للطهارة كما يترن القلوات (قوله او النوع في الجنس) مثاله افطار المريض فان عين المرض مؤثر في جنس الحكم وهو التخفيف في العبادة وكذا يؤثر في عين الافطار بسبب الضرر (قوله او الجنس في الجنس) مثاله كولاية النكاح في المجنون جنونا مطلقا فانه من حيث انه عجز بسبب عدم العقل مؤثر في مطلق الولاية وهو جنس الحكم ثم انه من حيث انه عجز دائم بسبب عدم العقل علة لولاية النكاح للحاجة بخلاف الصغر فانه من حيث انه صغر لا يوجب هذه الولاية (قوله ان تركب مع اعتبار النوع في الجنس) كخروج النجاسة مطلقا فانه مؤثر في وجوب الوضوء ثم خروجها من غير السيلين وهو النوع مؤثر في وجوب ازالة النجاسة وهو الجنس (قوله او الجنس في الجنس) كالولاية في مال الصغير فان العجز لعدم العقل مؤثر في مطلق الولاية وهو الجنس ثم هو اي العجز مؤثر في الولاية في المال للحاجة الى بقاء النفس وهي النوع (قوله ان تركب مع اعتبار الجنس في الجنس) كما في عدم الصوم على الصبي والمجنون فان العجز لعدم العقل مؤثر في سقوط العبادة للاحتياج الى التيمم ثم الجنس وهو العجز بخلاف في القوى مؤثر في الجنس ايضا وهو سقوط العبادة (قوله وتعرف العلة بالدوران) اتفق القائلون بالدوران على انه دليل

فالباقي اعتبار الجنس في الجنس والنوع في الجنس والنوع في النوع واما الجنس في الجنس فالباقي النوع في النوع والنوع في الجنس فالباقي النوع في النوع والنوع في الجنس فالباقي النوع في النوع واما العكس فالباقي النوع في النوع والجنس في الجنس والنوع في الجنس والمجموع اربعة واما الثاني فستة لان اعتبار النوع في النوع ان تركب مع اعتبار الجنس في النوع او النوع في الجنس او الجنس في الجنس يحصل ثلاثة ثم اعتبار الجنس في النوع ان تركب مع اعتبار النوع في الجنس او الجنس في الجنس يحصل اثنان ثم اعتبار النوع في الجنس ان تركب مع اعتبار الجنس في الجنس يحصل واحد والمجموع ستة فالمجموع احد عشر وامثلة الاقسام المذكورة في الطولات (قيل و) تعرف العلة بالدوران وهو الوجود عند الوجود اي وجود الحكم عند وجود الوصف ويسمى الطرد (وزاد البعض) على الوجود عند الوجود (العدم عند العدم) ويسمى الطرد والعكس (وزاد البعض) عليهم اقيام النص في الحالين اي حال وجود الوصف وحال عدمه (و) الحال انه (لاحكم له) اي للنص وذلك لدفع احتمال اضافة الحكم الى الاسم وتعين اضافته الى معنى الوصف فانما قد وجدنا وجوب الوضوء دأرا مع الحدث وجودا وعدمه والنص موجود حال وجود الحدث وحال عدمه ولا حكم له لان النص يوجب انه كلما وجد القيام الى الصلاة وجب الوضوء وكلما لم يوجد لم يجب

على صحة العلة من غير ملائمة وتأثير لكنهم اختلفوا في تفسيره فقال بعضهم هو
الوجود عند الوجود في جميع الصور ويسمى بالطرد ايضا وزاد بعضهم على
ذلك العدم مع العدم وسموه بالدوران وجودا وعدما واطرد والعكس ثم اختلف
هؤلاء فقال بعضهم انه دليل قطعي واليه ذهب المعتزلة وقال بعضهم ظني واليه
ذهب بعض اهل الاصول واكثر الجدلين وزاد بعضهم على الطرد والعكس
ان يكون النص قائما في الحالين اى حال وجود الوصف وحال عدمه لكن لا يكون
الحكم مضطحا الى النص بل الى الوصف واستدلوا عليه اى على اشتراط قيام النص
في الحالين مع عدم ثبوت حكمه بانه لو لم يقيم النص في الحالين مع عدم حكمه
لتوهم اضافة الحكم الى اسم المنصوص عليه دون معنى الوصف كاضافة الحرمة
الى اسم الخمر حيث اذا اشتد العصور ويسمى بخمر احرم واذا زالت الشدة واسم
الخمر بان يصير خلا لزال الحرمة واذا قام النص في الحالين مع عدم حكمه علم
ان الحكم مضاف الى المعنى دون النص وذلك انا قد وجدنا وجوب الوضوء دائرا
مع الحدث وجودا وعدما والنص وهو قوله تعالى اذا قم الى الصلاة فاغسلوا الايدي
موجود في الحالين مع عدم حكمه وهو وجوب الوضوء عند القيام الى الصلاة
وعدم وجوبه عند عدم القيام على المذهبين فانه غير ثابت في الحالين على ما بينه
الشارح فلم من ذلك عليه الحدث اذ لا ذلك بل كان الحكم مضافا الى النص
لما تخلف عنه كالم تخلف الحرمة عن اسم الخمر واستدل الفرق الاولى بان علل
الشرع امارات غير موجبة وما هو كذلك لأحاجة فيه الى بيان معنى معقول
فلا حاجة ثانيا في القياس الى معنى معقول اما الاولى فلانها علامات لا موجبات
لان الموجب في الحقيقة هو الله تعالى واما الثانية فلان كل ما هو علامة لم يشترط
ان يكون معقول المعنى بل يشترط ان يتميز عن سائر الاوصاف بدليل قطعي او ظني
والدوران يصلح لذلك التمييز لان الدوران مهما حصل ولم يمنع مانع من العلية
حصل العلم او الظن عادة بان المدارعة للدائر ولان عدم الاطراد وهو انقضاء
دليل فساد العلة فيكون الاطراد داليل صحتها وهذا هو دليل الفرق الثانية ايضا
واجاب عنه اصحابنا بانه لا بد في القياس من وصف صالح للعلية على ما تقدم ولا شك
ان كل وصف ليس بصالح للعلية بل لا بد له من وصف يتميز عن سائر الاوصاف ولا
يتم ذلك الا بدليل مؤثر وهو الاجماع على علية او النص او المناسبة على ما ذكرنا
قوله ان علل الشرع امارات لا مؤثرات فلنا سبلنا انها امارات في حقه تعالى لكنها
ليست بشاهد ولا دليل بالنسبة اليه تعالى وانما هي داليل وشاهد بالنسبة اليها

اما عند القائلين بالمفهوم فظاهر واما
عندنا فلان الاصل هو العدم على ما مر
في مفهوم المخالفة وموجب النص غير
ثابت في الحالين اما حال عدم الحدث فان
ظاهر النص يوجب انه اذ وجد القيام
مع عدم الحدث يجب الوضوء وهذا غير
ثابت واما حال وجود الحدث فلانه ينبغي
انه اذا لم يقم الى الصلاة مع وجود الحدث
لا يجب الوضوء اما عند القائلين بالمفهوم
فلان هذا الحكم مداول النص واما عندنا
فلان عدم وجوب الوضوء وان كان بناء
على العدم الاصلى لكن جعل هذا الحكم
حكم النص مجازا حيث عبر بعدم
الوجوب السند الى النص عن مطلق
عدم الوجوب وهذا ايضا غير ثابت
فعل من ذلك عليه الحدث اذ لو لا ذلك
لما تخلف الحكم عن النص (لان العلة
الشرعية امارات فلا حاجة الى معان
تعقل قلنا) ذلك في حقه تعالى واما
في حقنا فلا حكم مستند الى العلة
كاستناد الملك الى الشراء والقصاص الى
القتل فحينئذ (لا بد من التمييز بين العلة
والشروط) وانما ذلك بمعان تعقل
(والدوران مطلقا) اى سواء كان
الوجود عند الوجود او معه العدم عند
العدم (لا يفيد العلية) لجواز ان يكون
ذلك باتفاق كلنى او تلازم تعاكس
او يكون المدار لازم العلة او شرطا
مساويا لها فلا يفيد ظن العلية (والقيام)
اى قيام النص في الحالين ولا حكم له
(نادر فلا يجعل اصلا في الباب) اى باب
القياس الذى يبنى عليه اكثر الاحكام

وهي بالنسبة البناء مؤثرات لامارات لان الاحكام عندنا مستندة الى العلة دون
الشروط كاستناد الملك الى الشراء والقصاص الى القتل والحل الى النكاح
والحرمة الى الطلاق فاذا كانت الاحكام مستندة الى العلة شرعا بالنسبة البناء
لا الى الشروط لا بد من التمييز بين العلة والشروط وانما يميز غيرهما بمعان تعقل
لا بمجرد الدوران سواء كان بمعنى الوجود عند الوجود او بمعنى الوجود عند
الوجود والعدم عند العدم لان الشروط تراحم العلة في هذين المعنيين اى
في الوجود عند الوجود وفي الوجود عند الوجود والعدم عند العدم فان الدوران
كما يوجد مع العلة يوجد ايضا مع الشرط فان وجوب الزكاة كما يدور مع التمسك
بدور ايضا مع الحول وجودا وعدما ولو سلم انه لا يترشح العلة في الدوران بل
يخص الدوران بالعلة لكن يجوز ان يكون ذلك باتفاق كلنى او تلازم تعاكس
من الطرفين او يكون المدار لازم العلة او شرطا مساويا لها لانفس العلة فلا يفيد
ظن العلية لانها احتمال واحد وهذه احتمالات كثيرة (قوله) لكن جعل هذا الحكم
(حكم آه) جواب عما يقال ان هذا الاشتراط لا يصح عند من لا يقول بمفهوم
المخالفة اذ لا يكون النص قائما عند عدم الوصف المنصوص علة ولا يكون له
حينئذ موجب لانقيا ولا اثباتا ولا تناول له اصلا مثلا اذا لم يقم الى الصلاة لم يتناول له
النص المذكور الا عند القائلين بمفهوم المخالفة واما عند غيرهم فيكون عدم
وجوب الوضوء مبنيا على عدم دليل الوجوب فيجعل من حكم النص المذكور
مجازا حيث عبر بعدم الوجوب المستند الى النص عن مطلق عدم الوجوب وهذا
غير ثابت (قوله والقيام آه) اشارة الى الجواب عن الفرقة الثالثة وذلك ان ما
اشتراطوا من قيام النص في الحالين من غير حكم امرى لا يوجد الا نادرا فلا عبرة
بالتأخر في احكام الشرع فكيف يجعل اصلا فيما هو من ادلة الشرع بان يبنى عليه
ثبوت العلية على ان وجوده بطريق النادرة في آية الوضوء ممنوع لانا لا نسلم قيام
هذا النص بدون حكمه حال انتفاء الحدث وانما يلزم ذلك لولم يكن النص مقيدا
بالحدث ومفيدا لوجوب الوضوء بشرط وجود الحدث لكنه كان كذلك اوجهين
احدهما ان اشتراط الحدث في وجوب البدل وهو التيمم بقوله تعالى اوجاء احد
منكم من الغائط اشتراط له في وجوب الاصل وهو الوضوء اذ البدل لا يفارق
الاصل في سببه لاتحادهما فيه فان السبب في الوضوء والتيمم هو الحدث وانما
يفارقه بحاله بان يجب في حال لا يجب فيها الاصل وبالحيلة انه لما رتب وجوب التيمم
على وجود الحدث عند فقد الماء فهم ان وجوب التوضي بالماء متى تب على الحدث

ايضا اذا عمل بظاهر النص متعذرا لقضائه وجوب التوضي عند كل قيام
وفي كل ركعة فلا يتصور اداء الصلاة فلا بد من اضمار اي اذ اقم من مضاجعكم
او اذا اردتم القيام الى الصلاة محدثين والقيام من المضجع كناية عن التنبه من
النوم والنوم دليل الحدث قال في التلويح فعلى الاول يكون ذكر الحدث بطريق
دلالة النص واما على الثاني فالظاهر انه من قبيل المضمرة واطلاق دلالة النص
عليه اما لغوي بمعنى انه يفهم من النص او هو من قبيل المشاكلة او التغليب
او باعتبار ان القيام من المضجع التاميل على النوم دلالة لاعتبار وهذا انسيب انتهى
وفيه نظر لان فخر الاسلام جعل الاول من قبيل ذكر الحدث بصيغة النص والثاني
بدلالته حيث قال ان وجود النص بدون حكمه في آية الوضوء غير مسلم لان
الحدث لم يثبت في باب الوضوء بالتعليل بل بدلالة النص وصيغته اما الصيغة
فلانه ذكر التيمم معلقا بالحدث والنص في البديل نص في الاصل لانه يفارقه
بحاله لاسببه واما الدلالة فقوله اذ اقم الى الصلاة اي من مضاجعكم وهو كناية
عن النوم والنوم دليل الحدث انتهى قوله وصيغته عطف على دلالة النص لا على
النص واختلف شرحه فقال بعضهم لبس المراد بدلالة النص ما هو المصطلح
من دلالة النص بل المراد به ثبوته بمضمرة النص والمراد بالثبوت بالصيغة هو ان لفظا
من الفاظ النص يدل على المراد فانه تعالى لما ذكر الاحداث ثم ذكر عدم الماء
بقوله فلم تجدوا ماء ثم رتب الحكم على وجود الحدث عند عدم الماء عرف بصيغة
هذا الكلام ان الامر بالتوضي عند وجود الماء مرتب على الحدث ايضا على
ما صرح به في الكشف وقال بعضهم المراد بالثبوت بالصيغة هو دلالة النص
المصطلح عليها وسماها بالصيغة لانها بتوسط اللفظ فان قيل اذا كان الحدث
مراد في آية الوضوء على ما ذكرتم كما هو مراد في التيمم فاوجه اختيار النظم على
هذا الوجه بل قضية الاصلية والبديلة تقتضي ان يصرح بالحدث في وجوب
الوضوء ويكتفى بالدلالة في وجوب التيمم فلم عكست القضية اجيب عنه بوجهين
الاول ان الماء مطهر بنفسه فاجاب استعماله دال على وجود النجاسة الحكمية
المقتفرة الى ازالته بخلاف ايجاب استعمال التراب فانه ملوث لا يقتضي سابقة
حدث فصرح معه بالحدث الثاني ان في ترك التيمم بالحدث في نص الوضوء
اشارة الى ان الوضوء سنة عند كل صلاة وان لم يكن محدثا نظرا الى ظاهر اطلاق
الامر وتحقيقه انه قد علم بدلالة النص والاجماع عدم وجوب الوضوء عند القيام
الى الصلاة بدون الحدث فيحمل على الايجاب عند الحدث عملا بحقيقة الامر وعلى

(واما حكمه) اى القياس (فالتعدينية اتفاقا) يتناوب بين الشافعية (كالتعليل عندنا) فان حكم التعليل عندنا هو التعدينية لكونه مرادفا للقياس خلافا للشافعية حيث جوز التعليل بالقاصرة ولم يجوزه كما سبق واذا كانت التعدينية حكما للتعليل لازماله (فلا تعليل) اتفاقا (لا ثبات السبب) ابتداء كاحداث تصرف موجب للملك (او وصفه) ابتداء كاثبات السوم في الانعام لان التعليل لا يتصور حيث لا يظهر له ان يلاحظ معناه ولو سلم فيؤدى الى اثبات الشرع بالرى (ولا) لاثبات (الشرط) لحكم شرعى بحيث لا يثبت ذلك الحكم بدونه كالشهود في النكاح (او وصفه) ككونهم رجالا لان هذا ابطال الحكم الشرعى ونسخه بالرى مع عدم تصور التعليل كامر (ولا) لاثبات (الحكم) كصوم بعض اليوم (او وصفه) كصفة الوتر لانه نصب احكام الشرع بالرى فلا يجوز مع ما سبق (بل) التعليل انما هو (تعدينية حكم شرعى من) الاصل (الثابت بالنص او الاجماع الى فرع هو نظيره) باتفاق بين اصحابنا (واختلف في تعدينية السببية والشرطية) بمعنى انه اذا ثبت بنص او اجماع كون الشىء سببا او شرطا لحكم شرعى فهل يجوز ان يجعل شىء آخر علة او شرطا لذلك الحكم قياسا على الشىء الاول عند تحقق شرائط القياس مثل ان تجعل اللواطة سببا لوجوب الحد قياسا على الزنا وتجعل النية في الوضوء شرطا لصحة الصلاة قياسا على النية في النيم فذهب كثير من علماء المذاهب الى امتناعه وبعضهم الى جوازه وهو اختصار فخر الاسلام

التدب عند عدم الحدث عملا بظاهر اطلاقه وانما ترك هذا الایمان في آية الغسل حيث ذكر فيها الحدث بقوله تعالى وان كنتم جنبا الآية لان الغسل لا يسن لكل صلاة بل للجمعة والعیدین فقط فصرح مرة بذكر الحدث فان قيل فعلى ما ذكر يلزم ارادة معنيين مختلفين اعني الايجاب والتدب لا بطريق الكتابة من لفظ واحد وذلك محال قلنا لا نسلم انه جمع بينهما في الارادة في حالة واحدة بل هو للايجاب اذا كان محدثا والتدب اذا لم يكن محدثا ومعنى كل واحد منهما امر اذا اتى الآخر وهذه الابحاث كلها بناء على ان سبب الوضوء هو الحدث واما على تقدير كون السبب هو الارادة فلا تتشبه هذه الابحاث (قوله كالتعليل) اى حكم التعليل ولو قال فكذا حكم التعليل عندنا لكان اظهر تأمل (قوله مرادفا) لوقال مساويا لكان اولى (قوله حيث جوز التعليل بالقاصرة) اى مع عدم التعدينية فيها (قوله فلا تعليل اتفاقا) وذلك لان حكم التعليل اما التعدينية كما هو مذهبنا او تعلق حكم النص بالعلة كما هو مذهب الشافعية ولا تصور للتعدينية في اثبات السبب والشرط والحكم ابتداء وهو ظاهر ولا تعلق حكم النص بالعلة لعدم النص فيها فبطل التعليل اتفاقا ثم لا يخفى ما في تفریع المصنف لان المفرع عليه ليس باتفاق بل على مذهبنا (قوله لا يتصور حيث لا) اى حين ارادة اثبات ابتداء لان معناه تعدينية الحكم من الاصل الى الفرع ولم يوجد ذلك في الاثبات ابتداء (قوله الى اثبات الشرع بالرى) اما في اثبات السبب فظاهر واما في اثبات صفة فلان السبب لما لم يعمل بدون صفة كان اثباتها بالتعليل بمنزلة اثبات السبب بالرى وذا باطل (قوله لان هذا) اى اثبات الشرط او صفته (قوله ابطال الحكم الشرعى) لان الحكم كان ثابتا قبل الشرط وبعد ما شرط له كان متعلقا ومعدوما قبل وجوده وصفة الشرط بمنزلة الشرط يتوقف الحكم عليها كما يتوقف على الشرط (قوله مع ما سبق) من عدم تصور التعليل (قوله واختلف في تعدينية السببية والشرطية) واعلم ان جملة ما يقع التعليل لاجله على ما ذكره فخر الاسلام اربعة الاول اثبات السبب ابتداء او وصفه الثاني اثبات الشرط او وصفه اثناء الثالث اثبات الحكم او وصفه ابتداء الرابع تعدينية حكم مشروع معلوم بصفته الى محل آخر مماثلة في التعليل والتعليل للاقسام الثلاثة الاول باطل لان في اثبات السبب وصفته اثبات الشرع بالرى وفي اثبات الشرط وصفته ابطال الحكم الشرعى ونسخه بالرى مع عدم تصور معنى التعليل فيها وكذلك في اثبات الحكم وصفته ابتداء اثبات الشرع بالرى لما فيه

من الابطال والفسخ بالرأى ولأن التعليل شرع مدو كالأحكام الشرعية
لا مدفعاتها ولأنه لا بد في التعليل من أصل صالح للتعليل ليتعدى حكمه إلى الفرع
ولم يوجد ذائق هذه الأقسام الثلاثة لأن الفرض في الإثبات ابتداء أي بدون
أصل صالح للتعليل في اعتبار الشرع حتى أو وجد أصل صالح للتعليل في الشرع
يجوز القياس في هذه الأقسام فإذا بطل التعليل لهذه الثلاثة بقي التعليل للراعي
فصار الحاصل أن التعليل لإثبات العلة أو الشرط أو الحكم أو صفا فيها
ابتداء باطل بالاتفاق ولا يثبت حكم شرعي بطريق التعبدية من أصل موجود
في اعتبار الشرع بنص أو إجماع جائز بالاتفاق واختلفوا في التعليل لإثبات
السبب أو الشرط أو صفتها لا ابتداء بل بطريق التعبدية من أصل ثابت في الشرع
بمعنى أنه إذا ثبت بنص أو إجماع كون الشيء سببا أو شرطا لحكم شرعي فهل
يجوز أن يجعل شيء آخر سببا أو شرطا كذلك قياسا على الشيء الأول عند
تحقق شرائط التعليل والقياس وضروره في اللواطة مع الزنا بان الزنا شرع
سببا للحد فهل تكون اللواطة أيضا سببا للحد قياسا على الزنا وفي النية في الوضوء
مع النية في التيمم بان النية في التيمم شرعت شرطا لصحة الصلاة بالنص فهل
تكون في الوضوء أيضا شرطا لصحته قياسا على النية في التيمم منعه عامة
أصحابنا والمحققون من أصحاب الشافعي وجوزه بعضهم واختاره فجزء الأهل
من أصحابنا وأحجج المانعون بوجوه الأول أنه مناسب مرسل فلا يعتبرهما الأولى
فإن الفرع كاللواطة والنية في الوضوء مثلا وصف مرسل لأن الفرض تغير
الوصفين أي الفرع والأصل والوصف الذي فرضناه أصلا كالزنا والنية في التيمم
قد شهد له أصل باعتباره في الشرع لأن سببيتهما ثابتة بالنص ولم يشهد للفرع
أصل باعتباره في الشرع فيكون مرسلا وأما الثانية فلأن المرسل أما غريب
أو معلوم الانقضاء أو ملام أو الأولان لا يقبلان بالاتفاق والثالث لا يقبل على الأصح
وأما قوله الإمام والغزالي على ما تقدم للثاني أن علة الأصل وهي حفظ النسب
في الزنا والانباء عن النية في التيمم مثلا متفقة في الفرع إذا نسب في اللواطة حتى
يحفظ بالحد وكذا الانباء في الوضوء بخلاف التيمم فإنه لغة هو القصد يقال تيممت أي
قصدت وإذا اتفق علة الأصل في الفرع امتنع القياس لعدم الجامع الثالث الوصفان
أما أن يكون بينهما جامع أو لا فإن لم يكن فلا قياس لعدم الجامع وهو ظاهر وإن كان
فأما أن يصلح ذلك الجامع منطلق الحكم أو لا يصلح فإن صلح فقد استغنى عن الالتفات
إلى الوصفين وصار القياس في الحكم المرتب على ذلك الجامع فأنحد الحكم والسبب

والفرض انهما متعددان مثلاً اذا ثبت ان ايلاج فرج في فرج مشتهى طبعاً محرم
 شرعاً يصلح سبباً للحكم صار القياس في وجوب الجلد في ايلاج اللواطه كما في ايلاج
 الزنا بجامع ذلك الوصف مع قطع النظر عن نفس اللواطه والزنا وسببتهما
 فكان هناك حكم واحد وهو وجوب الجلد وسبب واحد وهو ذلك الوصف ولا
 تعدد في الحكم ولا في السبب والمفروض ان هناك حكماً من الجلد والسبب وسببين
 الزنا واللواطه وان لم يصلح مناطاً فلا قياس حاصله انه لا بد في القياس في الاسباب
 والشروط من ان يقول الزنا سبب للمحد بوصف مشترك بينه وبين اللواطه ليتمكن
 جعل اللواطه سبباً ايضا للمحد وحينئذ يكون الموجب للمحد هو ذلك المعنى المشترك
 لان الفرض انه صالح لكونه مناطاً له ويخرج الزنا واللواطه عن كونهما موجعين
 للمحد للاستغناء عنهما فلا قياس فيهما واحتج المجوزون بان القياس في الاسباب
 واقع والوقوع دليل الجواز وذلك لانه قيس سببية القتل بالثقل على سببية القتل
 بالمحدد وقيس سببية اللواطه على سببية الزنا واجيب بانه ليس محل النزاع لانه
 سبب واحد وهو القتل العمد العدواني وايلاج فرج في فرج محرم شرعاً مشتهى
 طبعاً والقتل بالثقل والمحدد واللواطه والزنا ملغى فكان الاصل والفرع ثابتين
 بعلة واحدة وهي حفظ النفس وحفظ النسب وانما النزاع فيما اذا ثبت سببية
 احدهما بالنسبة الى الاجماع وسببية الآخر بالقياس عليه (قوله فظهر بهذا
 التقرير وجه صحة كلامه وان اعترف صاحب التنقيح آه) قال صاحب التنقيح
 نقلت هذا الفصل من اصول فقير الاسلام ولم ادر ما مراده فان اراد ان القياس
 لا يجري في الاسباب والشروط وصفاتها اصلاً فهذا لا يصح وقد قال في آخر
 الباب وانما انكرنا هذه الجملة اذ لم يوجد له في الشريعة اصل يصح تعليله فاما اذا
 وجد فلا بأس به وان اراد انه لا يصح التعليل في هذه الامور الا اذا كان لها اصل
 في الشرع فلا معنى لتخصيص هذه الامور بهذا الحكم ولا فائدة في تفصيلها
 بل يكفي ان يقول لا يصح القياس الا اذا كان له اصل وهذا المعنى معلوم من تعريف
 القياس فانه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة والحق في اثبات
 العلة انه ان ثبت عليهما المعنى آخر يصلح للتعليل فكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى
 يحكم بعليته لكن هذا لا يكون اثبات العلة بالقياس لان العلة في الحقيقة ذلك
 المعنى وان لم يثبت ذلك فلا لانه يكون تعليلاً بالمرسل وهذا هو المختلف فيه انتهى
 قوله لان العلة في الحقيقة ذلك المعنى تفصيله ما ذكرناه في الوجه الثالث من وجوه
 المانعين وقوله وان لم يثبت اى وان لم يعلم ثبوت العلة في المقيس عليه بل وجد

فظهر بهذا التقرير وجه صحة كلامه
 وان اعترف صاحب التنقيح بعدم دراية
 مراده

بمجرد مناسبة ذلك المعنى لعليه الحكم لا يصح الحكم بعليه شيء آخر يوجد فيه ذلك
 المعنى المناسب قياسا على ما ثبت عليه بالنص والاجماع لانه تعليل بالمرسل
 اذ لم يثبت تأثير ذلك المعنى المناسب ولا ملائمة مثلا ان عليه اننا للحدوث
 بالنص والاجماع لكن لم يثبت ان عليه للحدوث مبنى على معنى آخر يشمله اننا حتى
 يقاس عليه شيء آخر يشتمل على ذلك المعنى فيحكم بالقياس على سببية شيء آخر
 ان ذلك الحكم ايضا وهذا معنى ما قاله الشارح المحقق في شرح المختصر ان علة سببية
 المقبض عليه وهي قدر من الحكمة يتضمنها المقبض عليه متخفية في المقبض اعني
 اللواطة اي لم يعلم بثبوت تلك الحكمة في المقبض لعدم انضباط الحكمة وتغابر
 الوصفين فيجوز اختلاف قدر الحكمة الحاصلة بهما واذا كان كذلك امتنع
 الجمع بينهما في حكم وهو السببية لان معنى القياس الاشتراك في العلة وبه يمكن
 التشرية في الحكم وقوله وهذا هو المختلف فيه اي يجوز عند من يقول بحكمة
 التعليل بالمرسل ولا يجوز عند من يشترط التأثير او الملازمة ثم وجه ظهور صحة
 كلام فخر الاسلام بما ذكره الشارح انه حل مراد فخر الاسلام من قوله ان التعليل
 للاقسام الثلاثة الاول باطل على التعليل لاثباتها ابتداء لا بطريق التعبدية وبه
 وفق بين كلاميه (قوله فصل) في الاستحسان وهو في اللغة عد الشيء حسنا
 واختلفوا في معناه العرفي قيل هو دليل يتقدح في نفس المجتهد بعسر عليه التعبير
 عنه وقيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى وقيل هو العدول الى خلاف الظن
 لدليل اقوى وقيل هو تخصيص القياس بدليل اقوى منه وقيل وهو المروي
 عن الكرخي هو العدول في مسألة عن مثل ما حكم به في نظائرها الى خلافه لوجه
 هو اقوى حاصله هو العدول الى خلاف النظر لدليل اقوى منه وقيل وهو المروي
 عن ابي الحسين البصري هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول
 الالفاظ لوجه هو اقوى منه وهو في حكم الطاري على الوجه الاول واحترز
 بقوله غير شامل عن ترك العموم الى الخصوص وبقوله وهو في حكم الطاري
 عن القياس فيما اذا قالوا تركنا الاستحسان بالقياس يعني فلا يلزم في مثله
 ان يكون الاستحسان قياسا وبالعكس وقيل هو العدول عن حكم الدليل الى
 العادة لمصلحة الناس كدخول الحمام من غير تعيين زمان المكث ومقدار الماء
 المسكوب والاجرة وذلك على خلاف الدليل وعلى ما ذكره المصنف هو
 القياس الحفي لعدم سبق افهام المجتهد اليه ولا شك في قبول الاستحسان على هذه
 التعاريف اما على الاول فلان المتبادر من الانقضاء هو الثبوت والتحقق

(فصل ان سبق الافهام) اي افهام
 المجتهدين اذ افهام العوام كالاهام
 (الى وجه القياس) وهو المسمى
 قياسا جليا (بخص باسمه) اي
 اسم القياس (والا) اي وان لم تسبق
 اليه وهو الذي يسمى قياسا خفيا
 (فبالاستحسان) قد غلب اسم
 الاستحسان في اصطلاح الاصول
 على القياس الحفي خاصة كما غلب اسم
 القياس على القياس الجلي تميزا بين
 القياسين (وقد يسمى به) اي
 بالاستحسان (الاعم) اي اعم من
 القياس الحفي وهذه التسمية في الفروع
 شائعة (وهو) اي الاعم (دليل
 يقابل القياس الجلي وهو) اي ذلك

الدا

لا الشك والتزدد والالزم بطلان الاستحسان اتفاقا والالزم باطل اذا اتفاق
على بطلانه بل الاتفاق على قبوله وماتقل عن الشافعي انه قال من استحسنت فقد
شرع فقهاء من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل شرعي فهو الشارع
لذلك الحكم اعدم اخذه من دليل شرعي واما الاستحسان الذي هو احد الأدلة
الشرعية فلا نزاع في قبوله ومن نازع فقد بطل الشرع واذا كان المراد بالانقياد
بمعنى الثبوت يكون مقبولا عند صاحب هذا التعريف لانه لا مردود ولا مترددا
على ما ظن لان ما ثبت في نفس المجتهد يجب العمل به واما على باقي التعاريف
الى السابع فظاهر لان العمل بالاقوى واجب واما على السابع فلان مستنده اما
العادة الجارية في زمن النبي عليه السلام فقد ثبت بالسنة او في زمن الصحابة
مع عدم انكارهم عليه فقد ثبت بالاجماع واما غير العادة فان كان نصا او قياسا
م ثبت حجته فقد ثبت بالنص والقياس وان كان شيئا آخر مما لم يثبت حجته فهو
مردود بالاتفاق لكن هذا ليس بمحتمل والالزم بطلان الاستحسان بالاتفاق
والالزم باطل واما على تعريف المصنف فظاهر ايضا لان ماسمونه بالقياس الحنفى
مقبول عندهم ولم يضعوا فيه خلافا فان قيل انه يلزم على اصحاب التعاريف
المذكورة اعني ما ذكر فيه الاقوى ان يكون ترك الاستحسان بالقياس عند ولا يمتنع
الاقوى الى الاضعف وذا باطل في الشرع اجيب بانه انما يكون العدول بالنص
معنى آخر الى قياس به بصير ذلك القياس اقوى فلا يلزم المحذور (قوله كما
في الاجارة) وهو قوله عليه السلام اعطوا الاجير حقه قبل ان يحرق عرقه فان الامر
باعطاء الاجير دليل صحة عقد الاجارة وان اقتضى القياس عدم صحته لعدم
المعقود عليه وقت الاجارة اعني المنفعة وفي السلم قوله عليه السلام وخص
في السلم وفي اكل الناسي قوله عليه السلام تم على صومك فانما طعمك الله وسقائك
(قوله كما في الاستصناع) يعني فيما فيه للناس تعامل مثل ان يأمر انسانا
ليصنع له خفا مثلا بكذا او يبين صفته وفقداره ولا يذكرك له اجلا ويسلم اليه
الدرهم او لا يسلم فانه يجوز استحسانا والقياس قدم جوازه لانه بيع معدوم
في الحال (قوله لان المعبر هو التأثير) علة لا لوثنين آخرين لم يذكرا هما
يعرف حالهما بما ذكره تأمل (قوله فانه نجس قياسا) وهذا لان السيور
معتبر باللحم ولحم هذه الطيور حرام كلهم البهائم فكان سيورها نجسا ايضا
لتولدها من لحم نجس فان اختيار المحققين ان لحم سباع البهائم نجس لا يطرأ
بالذكاة لان الحرمة فيما يصلح للغذاء اذا لم تكن للضرر والاستحسان او الاحترام

(اما الاثر) كما في الاجارة والسلم وبقاء
الصوم في الاكل ناسبا (او الاجماع)
كما في الاستصناع (او الضرورة) كما
في طهارة الحياض والابار (او القياس
الحنفي وله) اي للقياس الحنفى (قسمان)
الاول (ما قوى تأثيره و) الثاني
(ما ظهر صحته وخفي فساده) اي اذا
نظر اليه بادنى نظر يرى صحته ثم اذا
تأمل حتى التأمل علم انه فاسد
(والقياس) الجلى ايضا (قسمان)
الاول (ما ضعف تأثيره و) الثاني
(ما ظهر فساده وخفي صحته واول
الاول) اي القسم الاول من الاستحسان
(اولى من اول الثاني) اي القسم الاول
من القياس (وثاني الثاني) اي
القسم الثاني من القياس (اولى
من ثاني الاول) اي القسم الثاني
من الاستحسان لان المعبر هو التأثير
لا الظهور فالاول وهو ان يقع القسم
الاول من الاستحسان في مقابلة القسم
الاول من القياس كسور سباع
الطير فانه نجس قياسا على سور
سباع البهائم طاهر استحسانا لانها
تشرب بمنقارها وهو عظم طاهر

والثاني وهو ان يقع القسم الثاني من الاستحسان في مقابلة الثاني من القياس كسجدة التلاوة تؤدي بالركوع قياسا لاستحسانا لان كلا منهما لما اشتمل على التعظيم كان القياس فيما وجب بالتلاوة في الصلاة ان يؤدي بالركوع كما يتأدى بالسجود لمناسبة ظاهرة بينهما فهذا قياس جلي فيه فساد ظاهر وهو العمل بالمجاز بلا تعذر الحقيقة وصحة خفية هي ان سجدة التلاوة لم تجب قرينة مقصودة وانما المقصود هو التواضع وتخافة المتكبرين وموافقة المطيعين على قصد العبادة وهذا حاصل في الركوع في الصلاة الا ان الأمور به سجد مغاير للركوع فينبغي ان لا ينوب عنه الركوع كما لا ينوب عن السجدة الصلاة وكما لا ينوب الركوع خارج الصلاة مع انه لم يستحق بجهة اخرى بخلاف الركوع في الصلاة وهذا قياس خفي يسمى استحسانا وفيه اثر ظاهر هو العمل بالحقيقة وعدم تأدية الأمور به بغيره وفساد خفي هو جعل غير المقصود مساويا للمقصود فعملنا بالصحة المباطنة في القياس وجعلنا سجدة التلاوة في الصلاة متأدية بالركوع ساقطة به كما سقطت الطهارة للصلاة بالطهارة لغيرها بخلاف الركوع خارج الصلاة لانه لم يشرع عبادة وبخلاف السجدة الصلاة فانها مقصودة بنفسها كالركوع لقوله تعالى اركعوا وسجدوا (فكل) من القياس والاستحسان (بنفسه عقلا)

آية النجاسة الا انه لما اجتمع في السبع ما يصلح للاكل وهو طاهر كالجلد والعظم والعصب والشعر وما يصلح للاكل وهو نجس كاللحم والشحم كان اشبه بالدهن الذي ماتت فيه فأرة فجعل له حكم بين الطهارة والنجاسة الحقيقية بان حرم اكله ونجس لعبه لكن جاز به والانتفاع به ولم يجعله و النجاسة سباع الطير ايضا بهذا الطريق لان الروايات انما وردت في سباع البهائم دون الطيور فاحتج فيها الى القياس لانه قياس ضعيف الاثر قليل الصحة لقصور غاية النجس في الفرع اعني المخالطة وقد قابلته استحسان قوي الاثر يقتضي طهارة مؤثرها لانها تشرى بمنقارها على سبيل الاخذ والابتلاع والمقار عظم طاهر لانه جاف لا رطوبة فيه فلا يتنجس الماء بملاقاه فيكون مؤثرها طاهرا كسور الادمي والمأكول لانعدام العلقة الموجبة للنجاسة وهي الرطوبة النجسة في الآلة الشاربة الا انه يكره لما ان سباع الطيور لا تحترق من الميتة والنجاسة كالدجاجة المحلاة وسواكن البيوت كراهة تحريم على اختيار الطحاوي وتنزيهه على اختيار الكرخي وانما قلنا اختيار المحققين لان بعض المشايخ من اصحابنا قال لحم سباع البهائم يطهر بالذكاة كالجلد وقد نص على ذلك في موضعين من الهداية لكن الصحيح عندنا اختبار المحققين لان الحرمة في مثله آية النجاسة فعلى هذا الوصل ومعه لم سبع مذبوح من سباع الوحش لا تجوز صلاته على ما نقل عن الفقيه ابي جعفر (قوله والثاني وهو ان يقع آه) قال صاحب التوضيح في تعليقه في توجيه هذا انه لما جاز اقامة الركوع مقام السجود ذكرنا كافي قوله تعالى وخرركما لما بينهما من المناسبة من حيث اشتملها على التعظيم والانحناء جاز اقامته مقامه فعلا ايضا لتلك المناسبة وهذا قياس جلي سبق اليه الافهام الا ان الاستحسان ان لا يتأدى بالركوع كالسجدة الصلاة لا يتأدى به لان الامر بالشئ يقتضي حسنه لذاته فيكون مطلوبه بالعين ولا يتأدى بغيره وهذا القياس خفي فيكون استحسانا فقدم الاول عليه لكونه جليا ورده التفتا في بان عدم تأدى الأمور به بغيره قياسا على ان كان الصلاة اظهر واجلي من تأديه به قياسا على جواز اقامة اسم الشئ مقام اسم غيره ثم قال والا قرب ان يقال ان كلا منهما لما اشتمل الى آخر ما ذكره الشارح (قوله كسجدة التلاوة) اي سجدة ما تلاه في الصلاة كما سيظهر لك من كلامه (قوله هو العمل بالمجاز) وذلك بان يجعل لفظ السجدة المذكورة في حق سجدة التلاوة مجازا عن الركوع بلا ضرورة (قوله ينقسم عقلا تارة آه) قال في السراج الهندي ان كلا من القياس والاستحسان امر شرعي لا يعتبر فيه

الاما اعتبره الشرع ولهذا شرطنا التأثير والملازمة وأكثر هذه الاقسام لم يعتبر شرعا
فلا معنى لابراده ههنا قلت مقصوده بيان الاحتمالات مطلنا ولهذا قال ينقسم
عقلا فلا يضر ابراده واعلم ان كلا من الحصرين استقراني وحاصل التقسيم
بالاعتبار الاول ان كلا منهما اما ان يكونا قويي الاثر او ضعيفي الاثر والقياس قويا
والاستحسان ضعيفا او بالعكس ففي الرابع يترجح الاستحسان قطعا لقوة
اثره وضعف اثر القياس والمعتبر قوة الاثر وضعفه مثاله مسألة سؤر سباع
الطير من الصقر والبازي على ما تقدم بيانه وفي الثلاثة الباقية يتبين عدم
ترجح الاستحسان واما ترجيح القياس في القسم الاول والثالث فيتبين لافي القسم
الثاني فانه يحتمل سقوط الاستحسان والقياس معا على ما اشار اليه الشارح
بقوله فاما ان يسقطا فعلى هذا لا يخفى عليك ما في قوله واما في الصور الثلاث
الآخر فالقياس راجح على الاستحسان من الحلال بل الاولى ان يقول واما
في الصور الثلاث الآخر فعدم ترجيح الاستحسان متيقن ثم وقوع التعارض
في صورة القسم الاول اعني ان يكونا قويي الاثر ممنوع بل ممنوع على ما صرح به
في التوضيح حيث قال التعارض لا يقع بين قياس قوي الاثر واستحسان كذلك
قلت وكذا في القسم الثالث على ما سيظهر لك بيانه في التقسيم الثاني فاذا
لم يقع التعارض في هاتين الصورتين فلا وجه لقوله القياس راجح على الاستحسان
في هاتين الصورتين ففي الثالث وهو ان يكون القياس قويا والاثر والاستحسان
ضعيف الاثر وله امثلة منها ما تقدم من مسألة سجدة التلاوة في الصلاة
هل تؤدى بالركوع اولها ومنها انه لو ادعى رجلان ارتهان عين في يدرجل
كل واحد يقول رهني بالف وقبضته واما البيضة في الاستحسان بقضي بانه
مرهون عند ههما ويجعل كأنهما ارتهنا معا لجهالة التاريج كما في الفرق
والهدمي وكما لو ادعى الشراء وفي القياس لم تقبل البيضان وترك العين
في يذذي السيد لتعذر القضاء بالنصف لكل واحد منهما لتأديه الى الشيوع
المانع من صحة الرهن وبالكل لكل واحد منهما ايضا لاسيما ان يكون شيء
واحد رهنا بعينه لرؤد وان يكون بعينه رهنا اعمرو في زمان واحد وبالكل لواحد
بعينه ايضا لعدم الاولوية فتعدي العمل بهما فتعين التساقط واخذنا بالقياس
لقوة اثره الباطن وهو ان كل واحد منهما ثبت عقدا لنفسه بتسميته على حدة
يكون وسيلة الى مثل حقه في الاستيفاء ولم يرض بمزاجاة الآخر في ملك السيد
الحاصل بعقد الرهن وبالقضاء بالبينتين يثبت عقدا واحدا ويكون وسيلة الى شطر

تارة باعتبار القوة والضعف (الى قوى
الاثر وضعفه) فتكون الاقسام اربعة
(ولا يرجح الاستحسان) على القياس
في هذه الصور الأربع (عند التعارض)
بين القياس والاستحسان (الا في) صورة
واحدة وهي (ما اذا قوى اثره) اي اثر
الاستحسان (وضعف اثر القياس) واما
في الصور الثلاث الآخر فالقياس راجح
على الاستحسان اما اذا كان اثر القياس
اقوى فظاهر واما اذا تساوى في القوة
فالقياس يرجح لظهوره او في الضعف
فاما ان يسقطا او يعمل بالقياس لظهوره
(و) ينقسم تارة باعتبار الصحة والفساد
(الى صحيح الظاهر والباطن و) الى
(فاسد هما و) الى (صحيح الظاهر فاسد
الباطن و) الى (العكس) وهو فاسد
الظاهر صحيح الباطن وفي الجمع يكون
القياس جليا بمعنى سبق الافهام اليه
والاستحسان خفيا بالاضافة اليه ويقع
التعارض على ستة عشر وجه احصاها
من ضرب الاقسام الاربعة للقياس
في الاقسام الاربعة للاستحسان (فالاول
من القياس) وهو صحيح الظاهر والباطن
(يرجح على كل الاستحسان) لظهوره
(وثانيه) اي الثاني من القياس وهو فاسد
الظاهر والباطن (مردود) بالتبعية الى
الكل لقساده ظاهرا وباطنا (بقي
الاخيران) من القياس وهما صحيح
الظاهر فاسد الباطن والعكس (فالاول
من الاستحسان)

حقه في الاستيفاء وهذا ليس علا على وفق الحجة فتركتناه بالقياس فان قيل لانسلم استحالة رهن كل العين لكل منهما كيف وقد صرح محمدانهما لو ارتهنا عيننا من رجل معا يجوز ذلك ويكون العين رهنا لكل منهما قلنا انما جاز هذا لانهما رضيا معا بذلك العقد وهو عقد واحد فيكون العين رهنا عند كل واحد منهما بحيث لو قضى دين احدهما كان للاخر امتساك جميعها لان الرهن ههنا اضيف الى جميع العين في صفة واحدة برضاها بخلاف ما نحن فيه لعدم رضى كل منهما بمزاجة الاخر ومنها اذا وقع الاختلاف بين المسلم اليه ورب المسلم في ذرعان المسلم فيه ففي القياس يتخالفان وبه نأخذ وفي الاستحسان القول قول المسلم اليه وجبة الاستحسان ان المسلم فيه مبيع فالاختلاف في ذرعانه لا يكون اختلافا في اصله بل في حقه من حيث الطول والسعة وذلك لا يوجب التحالف كالاختلاف في ذرعان الثوب المبيع بعينه ووجه القياس انهما اختلفا في المستحق بعد السلم وذلك يوجب التحالف وهذا القياس وان خفي اثره لكنه قوى من حيث ان عقد السلم انما يعقد بالاوصاف المذكورة لا بالاشارة الى العين فقطهر ان الاختلاف ههنا في اصل المستحق بالعقد وذلك يوجب التحالف فلذلك اخذنا بالقياس ومنها ان الرهن بمهر المثل رهن بالمتعة في الاستحسان وهو قول محمد وفي القياس لا يكون رهنا وهو قول ابي يوسف وبه نأخذ لقوة اثره ومنها ان العبد اذا جرح حرا خطاء فخير مولاه بعد البرء فاختر الفداء ثم انتقضت الجراحة وسرت نفسا ومات من ذلك الجرح بخير ايضا في الاستحسان وهو قول محمد وفي القياس لا يخير ويكون مختارا للدية وهو قول ابي يوسف ومنها غاصب العقباض من في الاستحسان وهو قول محمد وفي القياس ليس بضامن وهو قول ابي يوسف وبه نأخذ لقوته ومنها لو ان اربعة شهدوا على رجل بالزنا وشهد عليه رجلان بالاخصان وامر القاضي برجه ثم وجد الامام شاهدي الاخصان عبيدين اورجعا عن الشهادة ولم يمت المرجوم بعد الا انه اصابته جراحات ففي القياس ان يقام عليه حد الزنا وهو قول ابي يوسف ومحمد وبه نأخذ وفي الاستحسان يدرأ عنه الحد ويسقط ما بقى ومنها اربعة شهدوا على رجل بالزنا فقضى القاضي عليه بمجلد مائة ثم شهد شاهدان انه محصن ولم يكمل الجلد ففي القياس ان يرجم وهو قول ابي يوسف ومحمد وبه نأخذ وفي الاستحسان لا يرجم ومنها لو وكل المستأمن مستأنا للخصومة ثم لحق الموكل بدار الحرب وبقى الوكيل فان كان الوكيل وكيل المدعى لا ينزل في الاستحسان وله حق الخصومة وينزل

وهو صحيح الظاهر والباطن (يرجح عليهما) لصحة ظاهرا وباطنا (وثانيه) اي ثاني الاستحسان وهو فاسد الظاهر والباطن (مردود) لفساده ظاهرا وباطنا (بقي الاخيران) من الاستحسان وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن والعكس (فالتعارض بينهما) اي بين اخبرى الاستحسان (وبين اخبرى القياس) وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن والعكس (ان وقع مع اتحاد النوع) بان يتخذ القياس والاستحسان في صحة الظاهر وفساد الباطن والعكس (فالقياس اولى) لظهوره (وان) وقع التعارض (مع اختلافه) اي اختلاف النوع وهذا في صورتين احدهما ان يعارض صحيح الظاهر فاسد الباطن من الاستحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن من القياس وثانيتهما ان يعارض فاسد الظاهر صحيح الباطن من الاستحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن من القياس (فما ظهر فساد ابتداء) سواء كان قياسا واستحسانا (و) لكن (اذا توهم تبيين صحته اقوى من العكس) لان المعبر ما يظهر بعد التأمل (والمستحسن بالقياس الخفي يعدى لا غير) اراد ان يفرق بين المستحسن بالقياس الخفي الذي هو المنادى من اطلاق المستحسن

في القياس ولو كان الوكيل وكيل المدعى عليه فالقياس ان يتعزل الوكيل
 والاستحسان ان لا يتعزل في المسئلة الاولى اخذنا بالاستحسان وفي الثانية اخذنا
 بالقياس على ما في السراج الهندي ومنها رجل له ابن معتوه ولهذا المعتوه ابن
 من امة غيره بالتكاح فاشترى الاب هذه الامة لابنه المعتوه في القياس الشراء
 يقع الاب للمعتوه وفي الاستحسان يقع الشراء للمعتوه لالاب وتأخذ بالقياس
 ومنها الوقوع رجل في بئر حفرت في طريق فتعلق بآخر وتعلق الآخر بآخر
 ووقعوا جميعا فتوا فوجد في البئر بعضهم على بعض فان الحافر يضمن
 دية الاول ويضمن الاول دية الثاني والثاني دية الثالث ويكون ذلك على عواقلهم
 وهو القياس وبه تأخذ وفيها قول آخر وهو ان دية الاول تجعل اثلاثا على الحافر
 الثالث وعلى الوسط الثلث لانه جر الثالث عليه وثلث الدية هدر لان الاول هو
 الذي جر الثاني عليه وامادية الثاني فنصفان نصفها هدر ونصفها على الاول
 وامادية الثالث فكلها على الثاني واذا لم يعرف من اى ذلك ماتوا بطل نصف
 ذلك كله واخذ بالنصف قال ابو عبد الله الجرجاني هذا القول استحسان ومنها
 ما قال محمد في نكاح الاصل رجل قال ابيده هذا ابني اولامته هذه ابنتي اوقعت
 العتق بالقياس وترك الاستحسان وانما اطينا المثال في هذا القسم
 لما قال في الكشف سمعت من شيخى انه لم يوجد هذا القسم الا في ست مسائل
 اوسع فقد بلغ اثنتي عشرة كذا في السراج الهندي هذا هو الكلام في التقسيم
 باعتبار القوة والضعف واما التقسيم باعتبار الصحة والفساد فهو ان كلامهما
 اما ان يكون صحيح الظاهر والباطن او فاسد هما او صحيح الظاهر فاسد الباطن
 او بالعكس اى فاسد الظاهر صحيح الباطن وفي الجميع يكون القياس جليا بالمعنى
 السابق والاستحسان خفيا بالنسبة اليه ويقع التعارض بالاعتبار الثاني على ستة
 عشر وجها حاصلة من ضرب الاربعة في الاربعة توضحه ان القياس الصحيح
 الظاهر والباطن اذا تعارض مع الاقسام الاربعة للاستحسان يرجح على كلها
 لظهوره وخفاء الاستحسان لان الفرض ان القياس جلي في الجميع والاستحسان
 خفي ففي اثناعشر وجها والقياس الفاسد الظاهر والباطن مردود مطلقا
 ففي ثمانية اوجه حاصلة من ضرب الاقسام الاربعة للاستحسان في اخبري
 القياس وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن وبالعكس فالاول من الاستحسان
 وهو صحيح الظاهر والباطن يرجح عليهما لصحة ظاهرها وباطنها
 كمسئلة سور سباع الطير على ما تقدم والثاني من الاستحسان مردود

مطلقا لفساده ظاهرا وباطنا فبقى اربعة اوجه حاصلة من ضرب اخبرى
الاستحسان في اخبرى القياس الاول تعارض الاستحسان الصحيح الظاهر
الفاسد الباطن والقياس كذلك والثاني تعارض الاستحسان الصحيح الباطن
الفاسد الظاهر والقياس كذلك والثالث تعارض الاستحسان الصحيح الظاهر
الفاسد الباطن والقياس الفاسد الظاهر الصحيح الباطن والرابع تعارض
الاستحسان الصحيح الباطن الفاسد الظاهر والقياس الصحيح الظاهر الفاسد
الباطن والشارح رحمه الله فصل وقال تعارض بين اخبرى الاستحسان
واخبرى القياس ان وقع مع اتحاد النوع كما في الوجه الاول والثاني فالقياس
اولى لظهوره بمعنى سبق الافهام اليه وان وقع مع اختلاف النوع كما في الوجه
الثالث والرابع فظاهر فساد ابتداء من القياس او الاستحسان ولكن اذا توهم
تبين صحته اقوى من عكسه لان المعنى ما يظهر بعد التأمل لا ما يظهر ابتداء
وقال في التوضيح ان وقع التعارض بينهما مع اتحاد النوع ان امكن برجح القياس
ثم قال انما قلنا ان امكن لاننا لم نجد تعارض القياس والاستحسان على هذه الصفة
اي اتحاد نوعهما والظاهر انه اذا كان الاستحسان على صفة من قوة الاثر والصفة
الباطنة كان القياس على خلاف تلك الصفة لان القياس لا يكون صحيحا
في نفس الامر الا وقد جعل الشرع وصفا من الاوصاف علة لحكم بمعنى انه كلما
وجد ذلك الوصف بلا مانع يوجد ذلك الحكم لكنه وجد ذلك باحدى الصفتين
في الفرع فيوجد الحكم فيه ايضا فان كان القياس بهذه الصفة لا يعارضه قياس
صحيح سواء كان جليا او خفيا لانه لا يمكن ان يجعل الشرع وصفا آخر له لتفويض
ذلك الحكم بالمعنى المذكور ثم يوجد ذلك الوصف في الفرع اذ لو كان كذلك يلزم
حكم الشرع بالتناقض وهو محال على الشارع فعلم ان تعارض قياسين صحيحين
في الواقع ممتنع وانما يقع التعارض لجهلنا بالصحيح والفاسد فالتعارض لا يقع بين
قياس قوى الاثر واستحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس صحيح الظاهر
وباطن وبين استحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس فاسد الظاهر صحيح الباطن
وبين استحسان كذلك انتهى فقد انكر التعارض في الصور الثلاث واحدة
في التقسيم بالاعتبار الاول اعني قوين الاثر واثنان في التقسيم بالاعتبار الثاني
اعني متحدى النوع فبقى التعارض في الصورتين اعني مختلفي النوع والمضيف
جرى على الظاهر وحكمه بوقوع التعارض في الصور المذكورة ايضا لان مقصوده
بيان الاحتمالات العقلية في تعارض الاستحسان والقياس سواء كان من

والثلاثة الاخر بانه يعدى لا الباقية
للعُدول بها عن سنن القياس اللهم
الادلالة اذا تساوى في الوجوه المعبرة
مثاله ان الاختلاف في الثمن قبل
قبض المبيع يوجب عمن المشتري فقط
قياسا لانه المنكر ويمينهما استحسانا
اما البائع فلانه ينكر وجوب تسليم المبيع
بمقابله ما هو مضمّن في زعم المشتري واما
المشتري فلانه ينكر زيادة الثمن وهذا
الحكم الذي هو التحالف يعدى الى
وارثيهما والى الوجر والمستأجر
اذا اختلفا في مقدار الاجرة قبل استيفاء
المنفعة واما بعد القبض فثبتته بقوله
عليه السلام اذا اختلف المتبايعان
والسلعة قائمة تحالفا وترادا فلا يعدى الى
الوارث ولا الى حال هلاك السلعة وهذه
التعدي لاثنا في ماسبق ان من شرطها
ان لا يكون الحكم ثابتا بالقياس بلا تفرقة
بين الجلي والخفي لان المعدى حقيقة
حكم اصل الاستحسان كوجوب اليمين
على المنكر في سائر التصرفات الان صورة
التحالف وجريان اليمين من الجانبين
لما كانت حكم الاستحسان الذي
هو القياس الخفي اضيفت التعدي الى
اذلا يوجد في الاصل الذي هو سائر
التصرفات عمن المنكر بهذه الكيفية
وهي ان تتوجه على المتنازعين في قضية
واحدة (وهو) اى الاستحسان (ليس
بتخصيص العلة) على ما توهمه البعض
من ان القياس ثابت في صورة
الاستحسان وسائر الصور وقد ترك
العمل به في الاستحسان لما نفع وعمل به
في غيرها لعدم المانع فيكون باطلا
لما سياتى من ابطال تخصيص العلة

الادلة الشرعية اولالبيان ماهو من الادلة الشرعية فقط ولهذا قال في اسبق
وكل منهما ينقسم عقلا (قوله والثلاثة الاخر) اعني الاستحسان بالاثرا والاجماع
او الضرورة (قوله اللهم الادلالة) اى الا ان يعدى بطريق الدلالة الاصطلاحية
اذا تساوى في الوجوه المعبرة في الدلالة (قوله لانه المنكر) اى زيادة الثمن والاضل
ان اليمين على المنكر في جميع التصرفات لاعلى المدعى (قوله ويمينهما استحسانا)
اى الاستحسان الخفي بمعنى عدم سبق الافهام اليه اذا لافهام انما سبق في هذه
المسئلة الى عمن المشتري فقط لكونه منكرا (قوله الى وارثيهما) حتى اذا اختلف
الوارثان بعد موت البائع والمشتري تحالفا لان الوارث قائم مقام المورث
في حقوق العقد والحكم معقول فيتعدي (قوله واما بعد القبض) اى الاختلاف
الذي وقع في مقدار الثمن بعد قبض المبيع فلم يوجب عمن البائع بالقياس لان
المشتري لا يدعى لنفسه شيأ على البائع حتى ينكره البائع اذا اميع مسلم اليه بل البائع
يدعى زيادة الثمن وهو ينكره فكان القياس ان يخلف المشتري فقط ولكنه ثبت
التحالف بالاثرا بخلاف القياس عند ابى حنيفة ومحمد وهو قوله عليه السلام
اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فيقتصر على مورده فلا يعدى
الى الوارث ولا الى ما بعد هلاك السلعة ولا الى الاجارة (قوله بلا تفرقة بين الجلي
والخفي) فيه انه قد صرح فيما سبق ان المعدى يجوز ان يثبت بالقياس الخفي حيث
قال وان يكون المعدى حكما شرعيا ثابتا باحد الثلاثة او الخفي منه فعلم منه التفرقة
بينهما فلا وجه لما ذكره ههنا امل (قوله ليس بتخصيص العلة) يريد به الرد على من
انكر الاستحسان مستدلا بانه من قبيل تخصيص العلة فقال انه ليس من تخصيص
العلة بل عدم حكم القياس بمقابلة الاستحسان لعدم العلة لالمانع من العمل مع
قيام العلة وهو المراد بتخصيص العلة على ما سياتى تفصيله (قوله فانتفى الحكم
لذلك) اى لعدم العلة لالمنع المانع عن عمل العلة الموجودة (قوله واما دفعه)
لما فرغ من تفسير القياس وشرطه وركنه وحكمه شرع في بيان دفعه ليم يانه لانه
انما يتم اذا خلا عن الدفع والعلل قسمان طردية وهى التى ثبتت عليها بالدوران
او الاخالة وهى غير معتبرة عند اصحابنا ولذا لم تعرض رحمه الله لدفعها وقد
دفعوها باربعة اوجه التول بموجب العلة والممانعة وفساد الوضع والمناقضة
ومؤثرة وهى التى ظهر اثرها بنص او اجماع بعد ملائمتها على ما تقدم وهى المعبرة
عندنا وانما تعرض لدفعها بسبعة اوجه الاول النقص ويقال له المناقضة ايضا
الثانى الممانعة الثالث فساد الوضع الرابع فساد الاعتبار الخامس الفرق

(لان عدمه) اى عدم الحكم في صورة
الاستحسان (ليس) لان العلة موجودة
وقد تخلف عنها الحكم بطريق
التخصيص بل (لعدمها) اى عدم العلة
مثلا موجب نجاسة سور سباع الوحش
هو الرطوبة النجسة في الآلة الشاربه
ولم يوجد ذلك في سباع الطير فانتفى
الحكم لذلك (واما دفعة) اى دفع
القياس بدفع علته (فبوجوه الاول
التقص وهو منع مقدمة لايعنيها بيان
وجود العلة مع تخلف الحكم) كان
يقال دليلكم بجميع مقدماته غير صحيح
والا لما تخلف الحكم عنه في شئ
من الصور ثم ذهب بعضهم الى
ان التقص غير مسرور على العلة المؤثرة
لان التأثير لا يثبت الانص او اجماع
ولا تصور المناقضة فيه وجوابه
ان ثبوت التأثير قد يكون ظنيا فيصح
الاعتراض بالتقص وغيره والتحقيق
ان التأثير قد يظن ولا تأثير وربما
يورد على المؤثر ما يظن انه معارضة
او قلب او فساد وضع ونحو ذلك وليس
كذلك فالمناقاة انما هي بين التأثير
في نفس الامر وتعام الاعتراض على
القطع ولا قائل بذلك وايضا الخصم
اذا سلم التأثير لا يورد اعتراضا اصلا
واذا لم يسلم يورد ايا ما شاء منه فلا وجه
لتخصيص المؤثر ببعض دون البعض
ولهذا اوردت وجوه الاعتراض
(ويزد) اى يجب عن التقص باربعة
طرق اشار الى الاول بقوله (بالوصف
وهو منع وجود العلة في صورة التقص)
نحو خروج النجاسة علة للتقص
فبوقص بالقليل فتمنع الخروج فيه

السادس المعارضة السابعة القول بموجب العلة والصحيح من هذه الوجوه اثنان
وهما الممانعة والمعارضة والباقي من الوجوه الفاسدة على ما صرح به فخر الاسلام
اما العلة المؤثرة فان دفعها بطريق فاسد وبطريق صحيح اما الفاسد فاربعة اوجه
المناقضة وفساد الوضع وقيام الحكم مع عدم العلة والفرق بين الاصل والفرع
واما القسم الصحيح فوجهان الممانعة والمعارضة وهذا لان غرض المستدل الالتزام
باثبات مدعاه بدليله وغرض المعارض عدم الالتزام بمنعه عن اثباته به والاثبات به
يكون بصحة مقدماته لتصلح للشهادة وبسلامته عن المعارض لتتفاد شهادته فيرتب
عليه الحكم والدفع يكون بهدم احدهما فهدم شهادة الدليل بالقدح في صحته
بمنع مقدمة معينة من مقدماته وهدم نفاذ شهادته بالمعارضة بما يقاومها ومنع
ثبوت حكمها فلا يكون من القبيحين فلا تعلق له بمقصود الاعتراض فلا يسمع
ولا يلتفت اليه نعم منع المقدمة الغير المعينة مسموع وله تعلق بمقصود الاعتراض
لكنه غير مقبول فيما نحن فيه لما ذكره من عدم تصور المناقضة فيما ثبت بنص
او اجماع وقال في التلويح والجمهور على ان المناقضة اعتراض صحيح على كل تعليل
ولم يصرح المصنف اتهام الوجوه الصحيحة او من الفاسدة بل اطلقه وقال الاول
التقص وعرفه بانه منع مقدمة لايعنيها بيان وجود العلة مع تخلف الحكم وهذا
هو المسمى بالتقص الاجمالى في عرف المناظرة ثم ذكر في الشرح اختلافهم
ورجح بما ذكره التلويح من اتهام الوجوه الصحيحة مجياعا عن دليل الفرق الاخرى
بان ثبوت التأثير في العلة المؤثرة قد يكون ظنيا فيصح الاعتراض بطريق التقص
عليه ولا يخفى عليك ان هذا انما يستقيم فيما اذا كان التأثير ثابتا بطريق الاستنباط
اما اذا كان ثابتا بعبارة النص او اشارته او دلالة او اقتضائه او بالاجماع
فلا يستقيم وبهذا يمكن ان يكون النزاع بين الفريقين لفظيا بان حل مراد من
عدهما من الوجوه الفاسدة على المناقضة الواردة على العلة المؤثرة التي ثبت تأثيرها
بالنص او الاجماع وحل مراد من عدهما من الوجوه الصحيحة على ما ثبت تأثيرها
بالاستنباط على ما يدل عليه قوله لا يثبت الانص او اجماع بطريق الحصر ثم فرع
صحة الاعتراض بالتقص على ثبوت التأثير بطريق الظن (قوله) فالمناقاة انما هي
بين التأثير في نفس الامر) هذا ناظر الى قوله ان التأثير قد يظن ولا تأثير وقوله وتعام
الاعتراض على القطع ناظر الى قوله وربما يورد على المؤثر ما يعنى انه لا منافاة
بين التأثير الظنى وتعام الاعتراض القطعى بل المناقاة بين التأثير في نفس الامر
وتعام الاعتراض القطعى وكذا لا منافاة بين التأثير في نفس الامر وعدم تمام

فانه الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم السيلان بل ظهرت نجاسة بزوال الجلدة السائرة لها بخلاف السبيلين فان فيهما لا ينصور ظهور القليل الا بالخروج والى الثانى بقوله (وبمعناه) اى بمعنى الوصف (وهو منع وجود ما) اى المعنى الذى (له) اى لاجله (صار) اى العلة (علة في صورة النقص) وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المتصور نحو مسح الرأس مسح فلا يسن فيه التثليث كمسح الخيف فنوقض بالاستجاء فتمنع في الاستجاء المعنى الذى في المسح وهو انه تطهير حكمى غير معقول ولهذا لا يسن فيه التثليث لانه لتوكيد التطهير المعقول فلا يفيد التثليث في المسح كما في التيمم ويفيد في الاستجاء والى الثالث بقوله (وبالحكم وهو منع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقص) نحو القيام الى الصلاة مع خروج النجاسة علة لوجوب الوضوء فيجب في غير السبيلين فنوقض بالتيمم في صورة عدم القدرة على الماء حيث يوجد القيام الى الصلاة مع خروج النجاسة ولا يجب الوضوء فنقول لا نسلم عدم وجوب الوضوء في صورة عدم الماء بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه والى الرابع بقوله

الاعتراض بل المناقاة بين التأثير في نفس الامر وتام الاعتراض (قوله ولهذا اوردت وجوه الاعتراض) اى لم افرق بين وجهه ووجه من وجوه الاعتراض الوارد على المؤثرة وقلت بوجوه (قوله نحو خروج النجاسة علة للانتقاض) (يعنى لوقفنا في الخارج نجس من غير السبيلين انه خارج نجس من بدن الانسان فكان حدثا كالخارج من السبيلين فنوقض بما لم يسل من موضعه الى ما يلحقه حكم التطهير بانه وجدت العلة اعنى خروج النجاسة ولم يوجد الحكم اعنى الانتقاض يدفع بمنع وجود العلة في صورة النقص اى لا نسلم وجود خروج النجاسة في القليل لان الخروج هو الانتقال من الباطن الى الظاهر ولم يوجد ذلك في القليل بل الموجود ههنا هو الظهور بزوال المانع اعنى الجلدة السائرة او هو غير الخروج (قوله وهو) اى ذلك المعنى الذى لاجله صارت العلة علة بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المتصور بمعنى ان الوصف بواسطة معناه اللغوى يدل على معنى آخر هو مؤثر في الحكم فان كون المسح تطهيرا حكميا غير معقول المعنى ثابت باسم المسح لانه الاصابة وهى تنبئ عن التخييف دون التطهير الحقيقى (قوله غير معقول) لان معنى المسح لفة هو الاصابة وهى تنبئ عن التخييف دون التطهير (قوله ولهذا) اى لتكون المسح تطهيرا حكميا غير معقول (قوله لانه) اى التثليث (قوله فلا يفيد التثليث في المسح) اذ ليس فيه تطهير معقول حتى يفيد التأكد بخلاف الاستجاء فان التطهير فيه معقول يفيد التأكد (قوله وبالحكم آه) اورد فخر الاسلام لهذا ثلاثة امثلة احدها خروج النجاسة علة للانتقاض فنوقض بالاستحاضة اذ خروج النجاسة موجود فيه والانتقاض وثليها ان ملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب فنوقض بالمدراد غصبه كان سببا وعلة لملك البديل ولم يوجد ملك المبدل وهو المدراد لانه لا يكون مملوكا للغاصب بالضمنان فاجاب عن هذين النقصين بانه انما تخلف الحكم في صورتين لما منع وهو العذر ودفع الحرج في الاستحاضة وحق المدراد وعدم قابليته للمملوكية في الثاني يعنى ان خروج دم الاستحاضة حدث الا انه تأخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ولم يعمل عمله في الوقت لما منع العذر ودفع الحرج واذا زال المانع بخروج الوقت يعمل عمله حتى يلزمها الطهارة اصلها اخرى بعد خروج الوقت وكذلك بدل المغصوب سبب لملك المغصوب اعنى المدراد كما في البيع حتى لو جمع في البيع بين مدرورقن صح البيع في القن بحصنه من الثمن ولو لم يكن السيد منعقدا في حق المدراد لما انعقد العقد في القن كالمو جمع بين قن وحر حيث لا يتعقد السبب

في حق القن الا انه لم يثبت في المدبر المانع حتى المدبر وهو النظر له وثالثها ان حل
الاتلاف لاحياء المهجة لا ينافي في العصمة كما في الخمصة فانه ان اكل مال الغير
في الخمصة لاحياء المهجة وجب الضمان فيضمن الجمل الصائل فوقض بمال
الباعى ان العامل اذا تلف مال الباعى حال القتال لاحياء المهجة لا يجب عليه
الضمان فعلم ان حل الاتلاف لاحياء المهجة ينافي العصمة فاجاب عنه باننا لانسلم
ان حل الاتلاف ينافي العصمة في مال الباعى فان عصمة مال الباعى لم تنف
بحل الاتلاف بل بالبعى ورد كل من هذه الاجوبة اما الجواب عن الاولين فانه
ليس دفعا بالحكم بل هو تخصيص العلة على ما صرح به في الكشف وغيره ونحن
لا نقول به وما عن الثالث فلان الحكم المدعى هو وجوب الضمان والعللة حل
الاتلاف والاصل صورة الخمصة والفرع صورة الجمل الصائل والنقض هو مال
الباعى وظاهر انه لا وجه لمنع انتفاء الحكم في الفرع اعنى مال الباعى اذ لا نزاع
في عدم وجوب الضمان فيه فلا تكون هذه الصورة نظير للدفع بالحكم وايضا حل
الاتلاف لا يلائم وجوب الضمان فضلا عن التأثير والكلام في المؤثر فان قيل
لانسلم انى الحكم وجوب الضمان بل هو عدم منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة
معنى انه لا تسقط عصمة الجمل الصائل بايا حقه قتله لا بقاء روح المصول عليه
كافى الخمصة والعللة حل الاتلاف ففوقض بمال الباعى حيث وجدت العلة وهى
حل الاتلاف مع عدم الحكم وهو عدم المنافسة ضرورة تحقق المنافسة اذ قد
سقطت العصمة في حال الباعى ولم يجب الضمان على المثلث ودفع بمنع انتف
الحكم في صورة النقض اى لانسلم تحقق منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة بل
عدم المنافسة فتحقق الا ان العصمة انتفت بالبعى لا بحل الاتلاف وعدم المنافسة
بين الشئين لا بوجوب التلازم بينهما حتى يمنع مع وجود احدهما انتفاء الآخر
بسبب من الاسباب اجيب بان حل الاتلاف ليس حلة لعدم المنافسة حتى يكون
تحقيقه في مال الباعى مع المنافسة تحضا وذلك لانه لا يلائم عدم المنافسة وعدم
سقوط العصمة فضلا عن تأثيره فيه ولهذه المحذورات عند الشارح رحمه الله
عن التمثيل بالامور المذكورة الى نحو القيام الى الصلاة مع خروج الجاسة
علة لوجوب الوضوء وللقض بالنيم والدفع بمنع تخلف الحكم في صورة النيم
(قوله نحو خارج نجس اى اى لوعائنا في الخارج من غير السبيلين اى خارج
نجس فيكون حدثا كالحارج من احد السبيلين فوقض بدم الاستحاضة بانه
خارج نجس لكنه ليس يحدث فتخلف الحكم فرد بالفرض وهو ان يقال

(و بالفرض وهو ان يقول الغرض)
من هذا التعليل والحق الفرع بالاصل
(التسوية) بينهما في المعنى الموجب
للحكم (وقد حصلت) التسوية فكما
ان العلة موجودة في الصورتين فكذا
الحكم وكما ان ظهور الحكم قد يتأخر
في الفرع فكذا في الاصل والتسوية
حاصلة بكل حال فلا يكون ذلك نقضا
نحو خارج نجس فوقض بالاستحاضة
فرد بان الغرض التسوية بين السبيلين
وغيرهما فانه حدث في السبيلين لكن اذا
استمر يصير عفوا فكذا هنا فلا نقض
وهذا راجع الى منع انتفاء الحكم
لان الناقض يدعى امرين ثبوت العلة
وانتفاء الحكم فلا يصح رده الا بمتع
احدهما

ان المقصود من هذا القياس التسوية بين الفرع وهو الخارج من غير السبيلين وبين الاصل وهو الخارج من احد السبيلين وقد حصلت التسوية بينهما فان الخارج من احد السبيلين حدث ما لم يدم فاذا دام صار عفوا بقيام وقت الصلاة كدم الاستحاضة وسلس البول فكذا الخارج من غير السبيلين حدث ما لم يدم فاذا دام صار عفوا كالجرح السائل ولو لم يجعل عفوا في الفرع ايضا لزم مخالفة الفرع الاصل وذا باطل فثبتت التسوية وهي المقصودة من القياس فلا يكون مثل دم الاستحاضة وسلس البول نقضا على القياس لانا لنسلم انتفاء الحكم فيهما بل الحكم وهو الحدث وانتفاض الوضوء موجود فيهما ولا يضره العفو بالاستمرار (قوله لا اعتبار بعدم المانع فيها) اي في العلة (قوله والى هذا ذهب فخر الاسلام وتبعه المتأخرون) وهو مذهب مشايخ ما وراء النهر وغير القاضى ابى زيد وهو اظهر قولى الشافعى واستدلوا عليه بوجوه الاول ان الوصف الذى جعله المعلن علة اذا وجد خاليا عن الحكم في صورة فلا يخلو من ان يقول امتناع الحكم فيها اما المانع او المانع والثاني ظاهر الفساد لان تخلف الحكم عن العلة بدون المانع دليل الفساد وكذا الاول لان العلة الشرعية امارات وادلة على احكام الشارع فكان بمنزلة ما لو نص الشارع في كل وصف ان هذا الوصف دليل على هذا الحكم انما وجد فاذا خلا الدليل عن المدلول كان مناقضة في الادلة الشرعية وذا باطل الثاني ان معنى التخصيص قيام الدليل على ان العلة لا تدل في هذا الموضع على الحكم وذا لا يجوز لاستلزامه منع الدليل عن دلالة وهو باطل فان قال ذلك الدليل يدل على ان العلة دليل في حال دون حال وليس فيه منع الدليل عن دلالة فيقول له لا معنى صار علة في تلك الحالة فان قال بالاثرا وبالاخالة او بغيرهما فيقول ذلك المعنى يوجب ان يكون الوصف دليلا على كل حال والا لا يكون علة فان قال هذا الوصف علة بشرط عدم المانع الا انكار كذا ذكره واختاره كما انكم تقولون العمل بالعموم واجب وتعتون به ما لم يقيم دليل المنع من اجرائه على عمومه فنقول ان كان هذا الشرط مقرونا بالعلة لم يكن تخصيصا للعلة وانما يكون استيفاء وتكميلا لاجرائها فزالت المنازعة وان لم يكن مقرونا كان ذلك نقضا للعلة لا تخصيصا لها الثالث ما ذكره ابو الحسين البصرى ان معنى قولنا لا يجوز تخصيص العلة ان تخصيصها يمنع من كونها امارا وعلامة على الحكم في شئ من الفروع واذا منع تخصيصها من كونها علامة على الحكم قد تم ما اردناه وبيانه على ما ذكره صاحب الكشف انا اذا علمنا ان علة تحريم بيع الذهب بالذهب

(ثم ان رد) النقض (بها) اي بهذه الطرق الاربعة فقد (تم) التعليل (والا) اي وان لم يرد بها (فان لم يوجد في صورة النقض مانع) من ثبوت الحكم (بطلت العلة) لا امتناع تخلف الحكم عن الدليل من غير مانع (وان وجد مانع) فلا (تبطل العلة) اما لا اعتبار عدم المانع فيها) اي للقول بان عدم المانع جزء من العلة او شرط لها ليكون انتفاء الحكم في صورة النقض مبنيا على انتفاء العلة بانتفاء جزءها او شرطها والى هذا ذهب فخر الاسلام وتبعه المتأخرون (واما تخصيص العلة) كما ذهب اليه الاكثرون

متفاضلا هي كونه موزونا ثم علمنا مثلا باباحة بيع الرصاص بالرصاص متفاضلا
مع انه موزون ايضا لم يخل من ان يعلم ذلك بعلة اخرى تقضى اباحته اقوى من
علة تحريم بيع الذهب او ان يعلم ذلك بنص وان لا يعلم علة اباحته فان علم ذلك
بعلة تدل على اباحته او بنص يدل على اباحته فحينئذ تكون علة حرمة بيع الذهب
بالذهب متفاضلا بمجموع كونه موزونا وعدم علة الاباحة فتبين بعد التخصيص
ان العلة لم تكن **ك** كونه موزونا فقط وقد فرضنا انه هو العلة وان لم يعلم علة
اباحته كانت العلة مقصورة على **ك** وانه رصاصا فحينئذ تكون علة تحريم بيع
الذهب بالذهب بمجموع كونه موزونا وعدم كونه رصاصا وقد فرضنا ان العلة
كونه موزونا فقط فتبين ان التخصيص يخرج العلة عن كونها علامة على الحكم
الرابع ان جواز تخصيص العلة يؤدي الى تصويب كل مجتهد لان صحة الاجتهاد
انما ثبت بعد تأثيره بسلامته عن المناقضة وفساده بالمناقضة فاذا جاز تخصيص
العلة امكن لكل مجتهد اذا ورد عليه نقض في علة ان يقول خصصتها بدليل
ويتخلص من النقص فيسلم اجتهاده من الخطاء فيكون اجتهاد كل مجتهد صوابا
وفي ذلك قول بالاصح اذا اُصلح في قول المجتهد ان يكون مصيبا ولما كان
عند المعتزلة كل مجتهد مصيبا صار اجتهاده كالنص فيقبل التخصيص كالنص
ولما جاز الخطاء على المجتهد عندنا جاز ان تكون علة متفوضة ولا تقبل الخصوص
واجب عنه باننا لانسلم تأديته الى تصويب كل مجتهد وانما يؤديه اذا قبل منه مجرد قوله
خص هذا مانع اما لو اشترط بيان مانع صالح للتخصيص فلا يلزم ذلك اذ لا ينسب
لكل مجتهد فيما ذهب اليه ان يعال بعلة مؤثرة ثم يبين مانعا صالحا عند ورود
النقض على علة وايضا لو كان هذا مؤديا الى تصويب كل مجتهد لكان ما ذهب
اليه من اضافة عدم الحكم في صورة التخصيص الى عدم العلة مؤديا الى تصويب
كل مجتهد ايضا اذ لكل مجتهد ان يقول اذا ورد عليه نقض قد عدت على
في صورة النقص اما زيادة وصف وهو مانع او نقصانه وهو فوات شرطه
ويتخلص بذلك من النقص فتبقى علة صحيحة فيكون كل مجتهد مصيبا على اننا لانسلم
اولا انه اذا تخلصت العلة من النقص بسلم اجتهاده من الخطاء في نفس الامر حتى
يلزم ان يكون كل مجتهد مصيبا في نفس الامر غاية ما في الباب انه يسلم اجتهاده
من الخطاء في ظنه ويجب عليه العمل بما دى اليه اجتهاده ولا يلزم منه صوابه
في نفس الامر (قوله كما ذهب اليه الاكثر) من اصحابنا واحكام الشافعي
واستدلوا عليه بوجوه الاول القياس على الادلة اللفظية فكما ان التخصيص

لا يقدح في كون العام حجة كذلك النقض لا يقدح في كون الوصف علة والجامع
 بينهما كونهما من الأدلة الشرعية أو جفع الدليلين التعارضين وسره ان نسبة
 العام الى افرادة كنسبة العلة الى موارده ومجاله والنقض لما منع معارض العلة
 يشبه التخصيص بمخصص مانع عن ثبوت الحكم في البعض واجب عنه بان
 التخصيص من الاحكام التي لا يمكن تعديتها من الاصل اعني الأدلة اللفظية الى
 الفرع اعني العلة لان التخصيص ملزوم للنجاس لان ذكر العام واردة
 الخاص مجاز والمجاز من خواص اللفظ واختصاص اللوازم بالشئ يوجب
 اختصاص ملزومه بذلك الشئ واللازم وجود الملزوم بدون اللازم وهو محال
 فلا تعدي الى غير اللفظ اى الى العلة الثاني ان العلة في القياس الجلي شاملة لجميع
 صور الاستحسان وقد انعدم الحكم فيها لما منع من ثبوت الحكم وهو دليل الاستحسان
 ولا يعنى بتخصيص العلة الا هذا واجب عنه بان اثبات الحكم بطريق الاستحسان
 ترك القياس بدليل اقوى منه وهو ليس من تخصيص العلة بمعنى انتفاء الحكم لما منع
 مع تحقق العلة لوجهين احدهما ان القياس بل الوصف في القياس ليس بعلة
 عند وجود المعارض الاقوى لما سبق من ان شرط القياس ان لا يعارضه دليل
 اقوى منه فانتفاء الحكم في صورة النقض مبنى على عدم العلة لاعلى تحقق المانع
 عن الحكم مع وجود العلة وثانيهما ان العلة في القياس ما يلزم من وجوده وجود
 الحكم بدليل الاجماع على وجوب تعدي الحكم الى كل صورة توجد فيها العلة
 من غير تقييد بعدم المانع فكل ما لا يلزم من وجوده وجود الحكم بل يتخلف عنه
 ولو لما منع لا يكون علة الثالث ان يتخلف الحكم عن العلة يحتمل ان يكون لفساد
 في العلة ويحتمل ان يكون لما منع من ثبوت الحكم واذا بين المعلق انه لما منع يجب قبوله
 لانه بيان احد المجملين فيكون بيان تفسير وهذا نظير العلة العقلية فان الحكم
 قد يتخلف عنها لما منع كما لا حرق بالنار فانه يتخلف عن ابراهيم عليه السلام
 وعن الحشب الملتصق بالطلق المحلول والجواب عنه ما ذكرناه في بيان قول ابى الحسين
 البصرى وهو انه قد تبين بعد بيان المعلق ان العلة هو مجموع الوصف مع عدم
 المانع وهو خلاف الفرض لان الفرض ان العلة هو الوصف فقط الرابع ان العلة
 الشرعية اشارة على الحكم لا موجبة له وانما صارت اشارة بمجعل جاعل لخازان
 تجعل اشارة عليها في محل ولم تجعل في محل كما جازان تجعل اشارة في وقت دون
 وقت ويتخلف الحكم عنها في بعض المواضع لا يخرج عن كونها اشارة لان اشارة
 لا تستلزم وجود الحكم في كل المواضع بل الشرط فيها غلبة وجود الحكم عند هذا

كالغيم الرطب في الشتاء اماراة للمطر وقد يختلف في بعض الاحايين والمواضع
 والجواب عنه ما تقدم في الوجه الاول ان العلة الشرعية امارات على الحكم من
 الشارع فكان بمنزلة النص من الشارع ان هذا الوصف دليل على هذا الحكم
 في كل موضع وجد فاذا خلا الدليل عن المدلول كان مناقضة في الادلة الشرعية
 وذا باطل الخامس القياس على العلة المنصوصة فان تخصيص العلة المنصوصة
 جائز بالاتفاق فان الله تعالى جعل السرقة والزنا عتين للقطع والحد وقد يوجد
 سارق لا يقطع وزان لا يحد الى غير ذلك من العلة الشرعية ولما جاز تخصيص
 المنصوصة جاز تخصيص المستنبطة ايضا لان ما يجوز على الشيء ويستحيل عليه
 لا يختلف باختلاف طرقه ولم يوجد في العتين الا اختلاف الطريق فانه
 في احدهما النص وفي الاخرى الاستنباط وذلك لا يوجب الاختلاف فيهما بعد
 ما ثبت ان كل واحدة منهما علة والجواب عنه ان جواز التخصيص في المنصوصة
 غير مسلم ودعوى الاتفاق في محل النزاع غير مسموعة كيف وقد صرحوا ان مختار
 عبد القاهر البغدادي وابي اسحق الاسفرائني وهو النقول عن الشافعي ان
 لا تخصيص في المنصوصة وما ذكره انه قد يوجد سارق لا يقطع وزان لا يحد
 ليس تخصيصا بل لعدم العلة لان العلة للقطع والحد هو السرقة والزنا مع
 الشرائط التي اعتبرها الشارع وعدم المانع على ما بين في كتب الفروع فعدم
 الحكم مضاف الى عدم العلة اما لا انتفاء شرطها او لوجود المانع واعلم انهم قالوا
 ان هذا الاختلاف مبنى على القول بمروء العموم للمعاني في جوزه جواز
 تخصيص العلة ايضا من غير ابطال العلية بالتخلف في صورة التقص كما جوز
 تخصيص العام من غير ابطال ومن لم يجوز ذلك لم يجوز هذا ايضا فقلت لا يخفى
 عليك ان ما ل هذا قياس العلة على الادلة اللفظية وقد تقدم جوابه في الوجه
 الاول من وجوه المجوزين وقالوا ايضا ان فائدة هذا الاختلاف انه اذا وجدت
 العلة ولم يوجد الحكم في صورة هل تخرج العلة عن كونها علة في غير هذه الصورة
 حتى لا يجوز التعليل بها اصلا في صورة من الصور ام لا تخرج فعند المجوزين ان
 التخلف لمانع في صورة لا يمنع من العلة عند عدم المانع ولا يوجب انتفاضا وعند
 المانع لا يجوز التعليل بها اصلا فيكون من شروط العلة عدم التخصيص مثلالان
 الزنا لما لم يكن علة للحد في صورة لم يكن علة ايضا في جميع الصور وانما العلة له هو
 مجموع الزنا والشرائط وارتفاع الموانع وهذا المجموع انما وجد وجد الحد بلا
 تخلف اصلا وقيل فائدة الاختلاف ان عدم الحكم في صورة التقص مضاف الى

وذلك بان توصف العلة بالعموم باعتبار تعدد المحال ثم يخرج بعض المحال عن تأثير العلة فيه ويبقى التأثير مقصرا على المحال الآخر (فعلى هذا) اى على القول بتخصيص العلة (مانع الحكم) سواء منعه بعد تحقق العلة وهو المانع المعتبر في تخصيص العلة او منعه بواسطة منع العلة (خسة) لان للحكم ابتداء وتاماً ودواماً وكذا للعلة ابتداء وتاماً ولا عبرة فيها للدوام بل التام كاف لخروج النجاسة للحدث الاول (مانع من انعقاد العلة) كإقطاع الورق الرمي في المحسوسات وكبيع الحرفى الشرعيات (و) الثاني مانع من (تمامها) كما اذا حال شئ فلم يصب السهم وكبيع ما لا يملكه وهذا ليسا بمعتبرين في تخصيص العلة (و) الثالث مانع من (ابتداء الحكم) كما اذا اصاب السهم فدفعه الدرع وكخيار الشرط (و) الرابع مانع من (تمامه) كما اذا اتمل بعد اخراج السهم والمداواة وكخيار الرؤية (و) الخامس مانع من (نزومه) كما اذا جرح وامتند حتى صار طبعه وامن وكخيار العيب فان قيل ان اريد بالحكم القتل فهو غير ثابت وان اريد الجرح فهو لازم على تقدير ضرورته بمنزلة الطبع قلنا الحكم هو الجرح على وجه يفضى الى القتل لعدم مقامة الرمي فالاند مال مانع من تمام الحكم لخصول المقاومة واما بقاء الجرح وكون المجروح صاحب فراش

عدم العلة عند المانع الى وجود المانع عند المجوزين ولا يخفى عليك ان هذا نزاع قليل الجدوى (قوله وذلك) اى تخصيص العلة (قوله باعتبار تعدد المحال) وذلك لان العلة عبارة عن الوصف وذلك معنى واحد شخصى لا يتصف بالعموم الا باعتبار المحال لا باعتبار نفسه (قوله فعلى هذا) الاولى ان يقول فعند القائلين بالتخصيص يعنى ان مانع الحكم عند القائلين بتخصيص العلة خمسة وان لم تكن خمسة ثابتة على تخصيص العلة ولقائل ان يقول ان المتفرع على تخصيص العلة ليس الموانع الخمسة بل تقسيم الموانع الى خمسة فيثبت بتسليم كلامه (قوله وكبيع الحر) فان البيع علة للملك فاذا اضيف الى الحر كان ذلك مانعا عن انعقاد العلة لعدم المحل (قوله وكبيع ما لا يملكه) اى بغير اذن مالكه فانه يمنع تمام الانعقاد في حق المالك ولهذا يتوقف على اجازته وبطل بموته قبل الاجازة ولا يمنع الانعقاد في حق العاقد ولهذا يلزم العقد باجارة المالك وليس للفضول حق ابطاله (قوله وكخيار الشرط) فانه يمنع ابتداء الحكم وهو الملك حتى لا يخرج المبيع عن ملك البائع ولا يدخل في ملك المشتري بخيار البائع وكذا لا يخرج التمن عن ملك المشتري ولا يدخل في ملك البائع بخيار المشتري (قوله كما اذا اتمل) يقال اتملت القرحة وصلحت كذا في المغرب (قوله وكخيار الرؤية) فانه يمنع تمام الحكم حتى يتمكن المشتري من الفسخ بدون قضاء ولا رضى لعدم التمام (قوله وكخيار العيب) فانه يمنع لزوم الحكم لان تمامه حتى كان للمشتري ولاية التصرف في المبيع ولم يتمكن من الفسخ بدون قضاء اورضى تمام الملك ولكن له ولاية الرد بالعيب بعد القضاء او الرضى لكونه غير لازم والفرق بين الخيارين الثلاثة مذكور في المطولات (قوله فهو غير ثابت) فلا وجه لمنع تمامه ونزومه لانهما لا يتصوران الا بعد الثبوت (فقد عذمت) اى عذمت العلة بانعدام الاطلاق بزيادة الخيار (قوله وهذا معدوم في المعذور) لان فيه جرحاً فانتفى جزء العلة اعنى عدم الجرح (قوله فقل القياس اه) يعنى استدلال القائلون بعدم قبول الممانعة في نفس الحجة بان القياس هو الحاق الفرع بالاصل الجامع وقد حصل ذلك وثبت مدعاه فلا يكلف اثبات ما لم يدعه وتقرر ما ذكره من الجواب ظاهراً واستدلوا ايضا بان عجز المانع عن بيان فساد علته دليل على صحة علته اذ طريق عدم العلية من كون الوصف طردياً ومن التعليل بالعدم وغيرها مما لا يخفى على المجتهد والمناظر فلو وجدوا احد من هذه الطرق لوجدته المناظر ولو وجدته لظهره فلما لم يظهر علم انهم لم يجدوا فلما لم يجدوا فلما لم يجدوا فلما لم يجدوا الى هذا

أشار بقوله فلهذا يحتاج في جريان الممانعة في نفس الحجة الى آخره واجيب عنه
بأنه يقتضى ان كل دليل عجز المعترض عن ابطاله وبيان فساده فهو صحيح حتى
دليل حدوث العالم واثبات الصانع وليس كذلك فان حدوث العالم وثبوت الصانع
وان كان حقا لكن لا يصح دليلهما بمجرد عجز المعترض عن ابطاله بل لابد من بيان
وجه دلالة وصحة ترتيبه حتى انه يبطل بمجرد المنع الذي لا يقدر المستدل على
دفعه فاذا ثبت ان الممانعة في نفس الحجة مسموعة والاعتراض صحيح فطريق دفعه
اثبات العلية بمسالك من مسالك العلية من الاجماع والكتاب والسنة والمناسبة
على ما تقدم ثم يرد على كل مسلك بما يليق به من الاسئلة المخصوصة به اما على
الاجماع فيمنع وجوده او يمنع دلالة السكوت على موافقة الكل في صورة الاجماع
السكوني او بالمعارضة باجماع آخر او بمتناوئا وما على ظاهر الكتاب كما استدل
في مسألة بيع الغائب بقوله تعالى احل الله البيع فوجوه الاول الاستفسار راي
طلب بيان معنى اللفظ الثاني منع ظهوره في الدلالة فانه خرج صور لا تخفى كبيع
الملاقيح والمضامين وبيع الخمر والخنزير وبيع امهات الاولاد اولا نسلم ان اللام
للعوم فانه قد يبيح المخصوص ايضا الثالث التأويل وهو انه وان كان ظاهرا
فيما ذكرت لكن يجب صرفه عنه الى محمل مرجوح بدليل يصيره راجحا بقوله
نهي عن بيع الغرر وهذا اقوى لانه عام لم يتطرق اليه تخصيص او التخصيص فيه
اقل الزايع الاجمال فان ما ذكرناه من وجه الترجيح وان لم يصير راجحا فانه
يعارض الظهور فبقي مجالا الخامس المعارضة بآية اخرى نحو قوله تعالى لا تأكلوا
اموالكم بينكم بالباطل وبيع الغائب لم يتحقق فيه الرضى فيكون باطلا او يحدب
متواتر كما ذكرناه السادس القول بموجبه مثل ان يقول سلمنا حل البيع لكن
الخلاف في صحته باق بعد فانه ما اثبتناه وما على ظاهر السنة فقل ما يرد على ظاهر
الكتاب من الوجوه الستة المذكورة مع زيادة يختص بها وهو الطعن في السند بان
يقول هذا الخبر مرسل او موقوف او في روايته قدح وقس عليه ما يرد على
المناسبة والتفصيل في شرح المختصر للمحقق (قوله لكن لانسلم وجودها في الاصل)
مثاله ان يقول في الكلب حيوان يغسل من ولوغه سباعا فلا يقبل جلده الدباغ
كالخنزير فيقول المعترض لانسلم ان الخنزير يغسل من ولوغه سباعا فليطوب عن
هذا الاعتراض باثبات وجود الوصف في الاصل بما هو طريق ثبوت مثله لان
الوصف قد يكون حسيا فبالحس او عقليا فبالعقل او شرعيا فبالشرع وقد يجمع
هذه الثلاثة نحو ما اذا قال في القتل بالنقل قتل عمد عدواني فلو قيل لانسلم انه قتل

فلا يمنعه لتحقيق عدم المقاومة الا انه
ما دام حيا يحتمل ان يزول عدم المقاومة
بالاند مال ويحتمل ان يصير لازما
بافضائه الى القتل فاذا صار طبعيا فقد
منع ذلك افضاءه الى القتل وكان مانعا
من لزوم الحكم ثم لا يخفى انه تمثيل مبني
على التسامح والا فامرئ علة للمضى
والمضى للاصابة وهي للجراحة وهي
لسيلان الدم وهو زهوق الروح (ثم
عدمها) اى عدم العلة قد يكون
(الزيادة وصف) كما ان البيع المطلق
علة للملك فاذا زيد الخيار فقد عدت
(اولتصانه) كالحارج النجس مع
عدم الجرح علة للانتفاض وهذا
معدوم في المعذور (الثاني الممانعة
وهي منع مقدمة بعينها) اما مع السند
او بدونه ولما كان القياس مبنيا على
مقدمات هي كون الوصف علة
ووجودها في الاصل وفي الفرع
ونتحقق شرائط التعليل السابقة ونحقق
اوصاف العلة من التأثير وغيره كان
للمعترض ان يمنع كلاما من ذلك (ففي
المؤثرة اما) ان تقع الممانعة (في نفس
الحجة) بان يقول لانسلم ان ما ذكرت
من الوصف علة او صالح للعلية
واختلف في قبولها في نفس الحجة
فقبل القياس الحاق فرع باصل
لجامع وقد حصل فلا يكلف اثبات
ما لم يدعه واجيب بانه لابد في الجواب
من ظن العلية والا لادى الى التمسك
بكل طرد

كالاول القسم الرابع ان يكون الوصف المذكور لا يطرّد في جميع صور النزاع وان
 كان مناسبا وبسبب عدم التأثير في الفرع مثاله ان يقال في تزويج المرأة نفسها
 زوجت نفسها بغير اذن ولها فلا يصح كازوجت من غير كفؤ فبقول المعارض
 كونه غير كفؤ لا اثر له فان النزاع واقع فيما زوجت من كفؤ ومن غير كفؤ وحكمهما
 سواء ومرجع هذا الى المعارض بوصف آخر وهو تزويج فقط فهو كالثاني (قوله
 اما في الوصف) لا يخفى عليك ان هذا العنوان يشير الى الصورة الاولى من صور
 الممانعة في التوارع الممانعة الواقعة في نفس الحجة لكن تفسيره بقوله بان يقول
 ام صريح في ان البراديه هو الممانعة الواقعة في وجود العلة في الاصل اوفي الفرع
 وان الممانعة في نفس الحجة لا تجري في الطردية بل تختص بالثبوت وهذا هو المناسب
 لما هو المذهب من ان الطردية ليست بحجة صحيحة ومثال هذا النوع قد تقدم
 في المؤثرة (قوله لانسلم ثبوت الحكم الذي تدعيه بالوصف المذكور في الاصل)
 مثاله ان يقول المستدل جلد الخنزير لا يقبل الدباغ للنجاسة الغليظة كالكلب
 فيقول المعارض لانسلم ان جلد الكلب لا يقبل الدباغ او يقول لم قلت انه لا يقبل
 الدباغ لان حاصل المنع والمطالبة بالدليل واحد فاذا منع المعارض ثبوت الحكم
 في الاصل فقد اختلف في ان منع حكم الاصل الاصل يكون بمجرد قطع العمل
 فهم من قال انه قطع له ولا يمكن له من اثبات مدعاه بالدليل اصنى حكم الاصل
 لان اثباته بدليل بعد المنع انتقال من حكم الفرع الى حكم آخر شرعى في الاصل
 فان الكلام فيه مثل الكلام في الاول ومنهم من قال انه لا يكون بمجرد قطع العمل
 الصحيح على ما صرح به المحقق في شرح المختصر وانما ينقطع العمل اذا ظهر عجز
 عن اثباته بالدليل وانما يفصح الانتقال الى غير ما به يتم مطلوبة وهمنا ليس كذلك
 بل هو اثبات مقدمة من مقدمات مطلوبة التي قد منعت وذلك ليس بانفعال
 مذموم كالمنع عليه العلة او وجودها في الاصل اوفي الفرع فانه يصح منه ان
 يشهد بدليل ولا يعد قطعاً وقال الغزالي يتبع في ذلك عرف النكاح واصطلاح
 اهل بلدة المناظرة فان عدوه قطعاً فقطع والا فلا لانه امر وضعي لا مدخل فيه
 للشرع والعقل (قوله لانسلم ان العلة في الاصل هذا) مثاله كقول الشافعي
 ان كاح لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحدود والاخ لا يفتق
 على اخيه اذا ملكه لعدم البعضية بينهما كما بنى العم في قول المعارض لانسلم ان الحكم
 في الاصل وهو عدم قبول شهادة النساء في الحدود مضاف الى وصف انها ليست
 بمال بل الى وصف آخر وهو ان الحدود تندرج بالشهادات وفي شهادة النساء شبهة

(اما في الوصف) بان يقول لانسلم ان
 الوصف الذي تدعيه علة موجودة
 في الاصل او الفرع (او) في (الحكم)
 بان يقول لانسلم ثبوت الحكم الذي
 تدعيه بالوصف المذكور في الاصل
 او ثبوت الحكم الذي يكون الوصف
 علة له في الفرع (او) في (صلاحه)
 اى الوصف (للحكم) بان يقال بعد
 تسليم وجود الوصف لانسلم انه صالح
 للعلة (او) في (نسبته) اى الحكم
 (الى الوصف) بان يقال لانسلم ان العلة
 في الاصل هذا

(الثالث فساد الوضع وهو ترتيب
نقيض ما تقتضيه العلة عليها) كترتيب
الشافعي إيجاب الفرقه على اسلام
احد الزوجين وانما يقتضي الاسلام
الالتزام دون الفرقه بل يجب ان
يرتب إيجاب الفرقه على الابطال بعد
العرض كما هو عندنا (ولا ورود له)
اي لفساد الوضع (بعد) بيان
(المناسبة) فان معناها كما عرفت
ان تصح اضافة الحكم اليه ولا يكون
نايبا عنه (الرابع فساد الاعتبار
وهو منع محليه الدعي للقياس) متعلق
بالمحلية (لنص على خلافه) تمليل
للمنع (ويرد) اي إيجاب عنه (بالطعن
في السند) اي سند النص ان كان
خبر واحد (و) يرد ايضا (بمنع
الظهور) اي ظهور ذلك النص في
ذلك المعنى لكونه مأولا (وبالمعارضة
باخر) اي بنص آخر مثله ليسم القياس
بالتساقط (الخامس الفرق وهو بيان
وصف في الاصل له مدخل في العلة
لا يوجد) ذلك الوصف (في الفرع)
فيكون حاصله منع عليه الوصف
وادعاء ان العلة هي الوصف مع
شيء آخر

فلا يمكن اثباتها بها بخلاف النكاح ولا نسلم ايضا ان الحكم في الاصل وهو عدم
الاتفاق مضاف الى الوصف الذي ذكرته وهو عدم البعضية بل مضاف
الى وصف آخر وهو عدم القرابة المحرمة للنكاح وهذا يصلح مثلا لمنع صلاح
الوصف العلوية ايضا (قوله فساد الوضع) حاصله ابطال وضع القياس المخصوص
في اثبات الحكم المخصوص وذلك لان الجامع الذي يثبت به الحكم قد ثبت باعتباره
بنص او إجماع في نقيض ذلك الحكم والوصف الواحد لا يثبت به التقبضان
والا لم يكن مؤثرا في احدهما ثبوت كل منهما معه بدلا عن الآخر فلو فرض
ثبوتهما يلزم انتفاؤهما لان ثبوت كل يستلزم انتفاء الآخر ومن امثلة هذا
الاعتراض ان يقول في التيم مستحق فيسن فيه التكرار كالاستجاء فيقول المعارض
المسح لا يناسب التكرار لانه ثبت باعتباره في كراهة التكرار في المسح على الخف
والجواب عن هذا الاعتراض مبني على وجود المانع في اصل المعارض فيقال
في هذا المثال انما كره التكرار في الخف لانه يفضي الى تلف الخف واقتضاء المسح
بالتكرار باق واعلم ان فساد الوضع يشبه النقص من حيث بين فيه ثبوت نقيض
الحكم مع الوصف الا ان فيه زيادة وهو ان الوصف هو الذي يثبت النقيض
وفي النقيض ليس كذلك بل يقع فيه بثبوت نقيض الحكم مع الوصف ويشبه القلب
ايضا من حيث انه اثبات نقيض الحكم بعلة المستدل الا انه يفارقه بزيادة وهو
ان في القلب يثبت نقيض الحكم باصل المستدل وفي هذا يثبت باصل آخر فلو ذكره
باصله لكان هو القلب (قوله الرابع فساد الاعتبار) حاصله ان لا يصح الاحتجاج
بالقياس فيما يدعيه لان النص دل على خلافه واعتبار القياس في مقابلة النص
باطل والجواب عنه بوجوه منها الطعن في سند النص ان لم يكن كتابا ولا سنة
متواترة به مرسل او موقوف او مقطوع او ان راويه ليس بعدل الى غير ذلك ومنها
منع ظهوره فيما يدعيه لكونه مأولا او مجعلا ومنها تسليم ظهوره فيما يدعيه لكن
المراد غير ظاهره لتخصيص او مجاز او اضمار بدليل يرجحه على الظاهر ومنها
القول بالموجب ومنها المعارضة بنص آخر مثله حتى يتساقط النصان فيسلم قياسه
ومنها ان يبين ان قياسه مما يجب ترجحه على النص (قوله حاصله منع عليه
الوصف) ذكر في بعض شروح اليزدوي جملة ما يتوجه من الفروق في انواع الثلاثة
بيان زيادة تأثير الوصف المشترك في حكم الاصل او بيان وصف آخر هو علة الحكم
في الاصل او بيان زيادة مصالح الحكم في الاصل من غير ان يثبت زيادة تأثير هذا
الوصف كقولنا هذه صغيرة فيثبت عليها الولاية قياسا على ما لها فانواع الاول من

الفروق هو ان بين زيادة تأثير الوصف المشترك وهو الصغر في حكم الاصل وهو المال والثاني ان بين وصفا آخر كالبكارة مثلا والثالث هو ان يقول المصالح التي في الولاية على المال فوق المصالح التي في الولاية على النفس فالنوع الاول هو الفرق الصحيح عند المجوزين والثاني ليس بمفارقة خالصة وانما هو ممانعة في الوصف والثالث فاسد على ما صرح به في التقرير وما ذكره المصنف هو النوع الثاني (قوله وهو مقبول عند كثير من اهل النظر) واستدلوا عليه بان شرط العلة خلوها عن المعارضة فاذا عورضت امتنعت صحتها وبان الغرض من الفرق مناقضة الجمع بين الاصل والفرع وابطال فقهه والحاقد بالطرد وعلى التقديرين يكون اعراضا صحيحا واجيب عنه بوجوه الاول انه ليس بمعارضة بل منع لعلية الوصف وادعاء ان العلة في الاصل ليس ما ذكره بل وصف آخر وهذا فاسد لانه غصب لمنصب المعلل لان السائل في موقف الانكار فسيبيله الدفع دون الدعوى فاذا ذكر في الاصل معنى آخر انتصب مدعيا فان قيل فعلى هذا يلزم ان تكون المعارضة غصبا ايضا لان المعارض سائل واقامة الدليل على نقض المدعى غصب منه لمنصب المعلل اجاب عنه بان المعارضة انما تكون بعدم تمام الدليل اى تسليمه ولو من حيث الظاهر فلا يبقى سائلا بل يكون مدعيا ابتداء الثاني ان الحكم في الاصل يجوز ان يكون معللا بعلتين فيعدى الحكم الى الفرع باحدى العلتين وهى التي اثبت المعلل اشتراكها بين الاصل والفرع دون الاخرى وهى التي ادعى السائل عليتها في الاصل وعدم هذه العلة في الفرع لا يمنع المعلل ان يعدى الحكم من الاصل الى الفرع بالوصف الذي اثبت اشتراكه فلم يبق لدعوى السائل اتصال بالمسئلة اذ كل سؤال يمكن للمعلل الاعتراف به مع الاستمرار على ما ادعاه كان فاسدا ولا يكون قد حاق في كلام المعلل الا اذا اثبت هذا السائل الوصف الفارق على وجه يمنع ثبوت الحكم في الفرع فحينئذ يكون الفرق مضرا للمعلل لكن هذا لا يكون فرقا مجردا بل يكون بيان عدم العلة في الفرع بناء على ان العلة هى الوصف المفروض مع عدم المانع واعلم ان هذا الوجه منبئ على جواز تعدد المعلل المستقلة لحكم واحد وقد اختلف فيه على مذاهب الاول يجوز والثاني لا يجوز والثالث يجوز في النصوصة دون المستنبطة والرابع يجوز في المستنبطة دون النصوصة ثم اختلف المجوزون في الوقوع وعدمه فالجمهور على الوقوع وبخلاف الامام انه يجوز ولكنه لم يقع واستدلوا على الجواز مطلقا انه لو لم يجز لم يقع لكنه وقع فان اللحم والمس والمذنى والودي والبول والغائط كلها علل مستقلة للحديث

وهو مقبول عند كثير من اهل النظر (ويرد) اولا (بانه غصب) لمنصب التعليل اذ السائل جاهل مسترشد في موضع الانكار فاذا ادعى عليه شئ آخر وقف موقف الدعوى بخلاف المعارضة فانها انما تكون بعدم تمام الدليل فلا يبقى سائلا بل يكون مدعيا ابتداء

وكذلك القصاص والردة علتان مستقلتان لجواز القتل لثبوت الحد والقتل بكل
 منهما واستدل المانعون بوجوه منها انه لو جاز تعدد العلل المستقلة لكانت كل
 واحدة منها مستقلة بالفرض وغير مستقلة لان معنى استقلالها ثبوت الحكم بها
 وقد قلنا ثبت لا بها بل بغيرها وايضا فلنفرض التعدد في محل واحد في زمان
 واحد بان يمس ويمس معا فيلزم التناقض اذ ثبت الحكم بكل بدون الاخر فيثبت
 بهما ولا يثبت بهما اجيب عنه باننا نسلم لزوم الامرين فان معنى استقلالها ليس
 بثبوت الحكم بها في الواقع بل انها اذا وجدت منفردة ثبت الحكم بها وذلك لا ينافي
 بثبوت الحكم لا بها اذا لم توجد او بها وبغيرها اذا وجدت غير منفردة وبذلك
 يندفع عدم استقلالها وهو ظاهر وكذا لزوم التناقض عند الاجتماع فان انتفاء
 الاستقلال عند الاجتماع لا ينافي الاستقلال عند الانفراد وثبوت الاستقلال عند
 الانفراد امر ثابت عند الاجتماع ونسبته بالاستقلال مجازا باعتبار انه مستقل
 عند الانفراد ومنها لو جاز تعدد العلل لزم اجتماع الثلثين وهو محال اما الملازمة
 فظاهرة واما بطلان اللازم فلان اجتماع الثلثين في محل يوجب اجتماع التقيضين
 لان المحل يستغني في ثبوت حكمهما بهما بكل واحد عن كل واحد فيكون مستغنيا
 عنهما غير مستغن عنهما ومنها ان الأئمة تعلقوا في علل الربا هي الطعم او الكيل
 او القوت بالترجيح ولو جاز التعدد لما تعلقوا بالترجيح لان من ضرورة الترجيح
 صحة استقلال كل واحد بالعلية فكان يجب لو جاز التعدد ان يقولوا بالتعدد
 ولا يقولوا بالترجيح لتعيين واحد ونفي ما سواه اجيب بمنع تعلقهم بالترجيح بل
 تعرضوا لتعيين ما يصلح علة مستقلة ونفي ذلك عما سواه باطلاله واستدل الثالث
 على جوازه في النصوصية بانه لا يعد في تعددها فيها اذ لا مانع ان يعين الله تعالى الحكم
 امارتين وعلى منعه في المستنبطة بانه اذا اجتمعت اوصاف كل واحد صالح للعلية
 حكمنا بكون كل واحد جزء العلة اذا الحكم بالعلية دون الجزئية نحكم لقيام
 الاحتمالين في نظر العقل ولا نص يعين والارجعت منصوصة اجيب بمنع لزوم
 الحكم فانه يمكن استنباط الاستقلال بالعقل واستدل الرابع على جوازه في المستنبطة
 بان المستنبطة ليست بقطعية فيساوي الامكان فيهما ويؤيد كلامهم في غلبان
 على الظن فيجب اتباعهما وعلى منعه في النصوصية بانه اقطعية بتعيين الشارع
 باعثة على الحكم فلا يقع فيه التعارض والاحتمال واجيب بمنع كون النصوصية
 قطعية ولو سلم فلا يمنع القطع بالاستقلال لجواز تعدد البواعث الثالث من وجوه
 الجواب ان الخلاف انما وقع في حكم الفرع لا في حكم الاصل ولم يضع السائل بذكرة

ولا يخفى انه نزاع جدلي بقصدية عدم وقوع الخط في البحث والافهونا فغ في اظهار الصواب (و) برذائنا (بان الفارق لا ينضرا اذا اثبت) المعلن (علية) *rov* الوصف (المشترك) يعني ان المعلن بعدما اثبت كون الوصف المشترك

عله لازم ثبوت الحكم في الفرع ضرورية ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق او لا لان غايته الامر ان المعترض يثبت في الاصل عليه وصف لا توجد في الفرع وهذا لا يناق عليه الوصف المشترك الموجب التعبدية (الا اذا اثبت) المعلن (ما تعاقى الفرع) فحينئذ يضرر يعني لو اثبت الفارق على وجه يمنع ثبوت الحكم في الفرع يكون مضرا (لكنه لا ينفى فرقا مجردا) بل يكون بيان عدم العلة في الفرع بناء على ان العلة هي الوصف المفروض مع عدم المانع (وكل ما لو اورد به الرد ينبغي ان يورد بالمعانة) هذا تعليم ينفع في المناظرات ومعناه ان كل كلام صحيح في نفسه بان يكون منعا للعلة المؤثرة حقيقة فاذا اورد بطريق الفرق بمنعه الجدلي ويرد توجيهه فيجب ان يورد بطريق المنع فلا يتمكن من رده كقول الشافعي اعتناق الراهن تصرف يبطل حق المرتبه فربد كالباع فان قلنا بينهما فرق فان البيع يحتمل الفسخ لا العنق يمنع توجيه هذا الكلام فينبغي ان نورد بطريق المنع بان نقول ان حكم الاصل الذي هو بيع الراهن ان كان البطلان فلا نسلم ذلك كيف وعندنا الحكم التوقف وان كان التوقف فان ادعيت في الفرع البطلان لا يكون الحكمان متماثلين وان ادعيت التوقف لا يمكن لان العنق لا يحتمل الفسخ (السادس

الفرق الان ارانا عدم العلة المعنية في الفرع وعدم العلة لا يصلح دليلا عند مقابلة عدم فلان لا يصلح دليلا عند مقابلة المحبة اولى بالطريق فلا يدل على عدم الحكم في الفرع والمصنف لم يذكر هذا الوجه رومالاختصار (قوله ولا يخفى انه) الضمير راجع الى الرد المذكور اي الرد بانه غضب نزاع جدلي والضمير المرفوع في قوله والافهونا راجع الى الفرق (قوله الا اذا اثبت المعلن) الاولى ان يقول اثبت السائل يدل المعلن فانه اولى بل اصوب تأمل (قوله وكل ما لو اورد به) اي بالفرق (قوله فان البيع يحتمل الفسخ) لا يخفى عليك ان هذا ليس فرقا بينان وصف في الاصل له مدخل في العلية لان احتمال البيع الفسخ لا يؤثر في رد بيع الراهن (قوله معارضة في الحكم) اي في حكم الفرع على ما سيظهر (قوله ليكون قلنا او عكسا) متعلق بقوله بطريق التقرير او التفسير (قوله فن حيث ابطال دليل المعلن) فان قيل كيف يقيم السائل ما ابطله على نقيض مدعى الخصم والباطل لا يصلح دليلا قلنا انما يقيم عليه بناء على تسليمه ظاهرا لان السائل يسلم دليل المعلن بحسب الظاهر وابطاله ضمنى (قوله ولو ضمنا لاصريحا) قيد للمعنى اي التعرض المذكور لا للنفي وقوله فكانه قال ذلك غير صحيح بيان التعرض ضمنى (قوله فقل) اعلم ان القلب على نوعين احدهما قلب العلة حكما والحكم علة والثاني قلب الوصف شاهدا على الخصم بعد كونه شاهدا له وذلك لان القلب في اللغة يستعمل لمعنيين احدهما جعل الشيء منكوسا اي جعل اعلاه اسفله واسفله اعلاه كقلب الاناء ويقوم به ضرب من الاعتراض اعني النوع الاول من القلب وثانيهما هو ما ذكره الشارح بقوله ما اخوذ من قلب الشيء ظهر البطن قلب الجراب اي جعل ظهره بطنا وبطنه ظهرا ويقوم به ضرب آخر من الاعتراض اعني النوع الثاني من القلب وكلا المعنيين يرجع الى معنى واحد وهو تغيير هيئة الشيء عما كان عليها مع بقاء ذاته وانما اقتصر الشارح على النوع الثاني ههنا وذكر النوع الاول في المعارضة في العلة لكونه انسابا على ما سياتى بيانه ثم النوع الثاني لا يتحقق الا بوصف زائد على وصف المعلن بطريق التقرير والتفسير بيانه فيما ذكره الشارح من المثال ان المعلن محل سنية التثليث بوصف الركن والمعارض محل نقيض هذا الحكم بوصف الركن ايضا لكنه زاد فيه معنى اعني بعدا كماله بزيادة على الفرض في محله ففسر بهذه الزيادة ما أطلقه المعلن من الوصف وبين محل النزاع اذ النزاع في ركن بعدا كماله بزيادة على الفرض لا في مطلق الركن فبعدا كماله بالاستيعاب

المعارضة وهي اقامة الدليل على نقيض مدعى الخصم ونجري (المعارضة) في الحكم بان يقيم دليلا على نقيض الحكم المطلوب (و) بجري ايضا (في علة) اي علة الحكم بان يقيم دليلا على نفي شيء من مقدمات دليله (وسمى الاولى معارضة في الحكم فاما) ان تكون المعارضة في الحكم (بدليل المعلن ولو بزيادة) اي بزيادة شيء على

ذليله بطريق التفسير أو التفسير لا التبديل أو التغير ليكون قلبا أو عكسا كما سأتى (وهي معارضة فيها معنى المناقضة)
 أما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم وأما المناقضة فمن حيث **﴿٣٥٨﴾** إبطال دليل المعلن اذ الدليل الصحيح

لا يقوم على النقيضين فان قيل في المعارضة تسليم دليل الخصم وفي المناقضة انكاره فكيف مجمعان اجيب بان يكفي في المعارضة التسليم من حيث الظاهر بان لا يتعرض للانكار قصدا فان قيل ففي كل معارضة معنى المناقضة لان نفي حكم الخصم وابطاله يستلزم نفي دليله المستلزم له ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم اجيب بانه لا يلزم عند تفسير الدليلين لاحتمال ان يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل اقول فيه بحث لان الاحتمال انما هو بالنظر الى الواقع دون زعم المعارض قالوا لى ان يقال لا عبرة بالاستلزام اذا لم يتعرض لنفي الدليل ولو ضمنا لاصريحا كما اذا اتحد الدليل فانه اذا استدل بعين دليل الخصم فكانه قال دليلك غير صحيح والا لما قام على النقيضين (فان دل) دليل المعارض (على نقيض الحكم بعينه فقلب) مأخوذ من قلب الشيء ظهرا لبطن قلب الجراب سمي بذلك لان المعارض جعل العلة شاهدا له بعد ما كانت شاهدا عليه كما اذا قال الشافعي مسح الرأس وكن فيسن ثلثيه كفسل الوجه فقلنا ركن فلا يسن ثلثيه بعد اكماله بزيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب كفسل الوجه (و) ان دل دليل المعارض (على ما) اى حكم آخر (يستلزمه) اى النقيض (فعكس)

لا يسن ثلثيه كما لا يسن ثلث غسل الوجه بعد اكماله بالثلث لان اكماله بالثلث كما ان اكمال مسح الرأس بالاستيعاب وكقول الشافعي في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الإبتعين التبة كصوم القضاء قلنا بطريق القلب صوم فرض فيستغنى عن تعيين التبة بعد تعيينه كصوم القضاء الا ان تعيين الصوم في رمضان تعيين قبل الشروع بتعيين الشرع وفي القضاء بتعيين العبد فردنا في القلب قولنا بعد تعيينه وهو تفسير ونقرر لما اطلقه المعلن وبيان النزاع اذ النزاع في فرض متعين شرعا لا في مطلق الفرض فان قيل ان كلامنا هذا النوع من القلب ومن العكس معارضة في الحكم بعين دليل المعلن على ما صرح به سابقا فاذا زيد عليه شيء آخر لم يبق دليل المعلن بعينه قلنا لما كان الوصف الزائد تفسيراً للوصف الاول وتقريرا له لم يكن مضاراً له (قوله لان المعارض جعل العلة شاهدا له) لا يخفى عليك ان الاولى ان يقول جعل العلة شاهدا عليه بعد ما كانت شاهدا له بارجاع الضميرين المجزئين الى المعلن (قوله فعكس) واعلم ان العكس في اللغة مأخوذ من عكست الشيء رددته الى ورائه على طريقه الاول ومنه عكس المرأة فان نورها وصفاءها يرد نور بصير الناظر فيما وراءه على سنه الاول حتى يرى وجهه بنور عينيه فكان له وجهها في المرأة هذا على قول عامة المتكلمين وقال اكثر اهل السنة لبس الرؤية بطريق الانعكاس بل يرى صورته براءة الله تعالى فانه تعالى يحدث فيها صورة الاشياء عند مقابلة مخصوصة اذا توسط بينهما جسم شفاف من المرأة والماء كما يحدث الروح في البدن وفي الاصطلاح هو تعليق نقيض الحكم المذكور بنقيض العلة المذكورة ورده الى اصل آخر ثم هو على نوعين الاول رد الشيء على سنه الاول وهو يصلح لترجيح المعلن كقولنا في ان النفل يلزم بالشروع ان ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كاللحج وعكسه الوضوء يعنى ان ما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع كالوضوء فعكس الحكم اذ في الاول كان اللزوم وفي هذا كان عدم اللزوم لاجل عكس الوصف المذكور وهذا النوع من العكس يصدق عليه العكس لغة واصطلاحاً وانه ليس بقادح لتعليل المعلن بل هو يصلح لرحمان العلة التي تطرد وتنعكس على التي تطرد ولا ينعكس لان الانعكاس يدل على زيادة تعليق الحكم بالوصف اذ الطرد يجوز ان يكون اتفاقاً فبالعكس يقوى ظن كون الوصف علة فيصلح للترجيح والنوع الثاني وهو الذي ذكره الشارح ان يرد على خلاف سنه وهذا النوع لا يصدق عليه العكس لغة ولا اصطلاحاً وهو ظاهر فلا يكون عكسا حقيقة بل هو من

❦ اقسام ❦

مأخوذ من عكست الشيء رددته الى ورائه على طريقه الاول وقيل رد اول الشيء الى آخره وآخره الى اوله كما اذا قال الشافعي صلاة النفل عبادة لا يجب المضي فيها اذا فسدت فلا يلزم بالشروع كالوضوء فنقول لما كان المذكور وهو صلاة النفل مثبلاً للوضوء يجب ان يستوى فيه

النذر والشروع كافي الوضوء وذلك اما بشمول العدم او بشمول الوجود والاول باطل لانها تجب بالنذر اجماعا فتعين الثاني وهو الوجوب بالنذر والشروع جميعا وهو نقض ﴿٣٥٩﴾ حكم المعلن بالمعترض اثبت بدليل المعلن وجوب الاستواء الذي

لزم منه وجوب صلاة النفل بالشروع وهو نقض ما اثبت المعلن من عدم وجوبها بالشروع (والاول) اي القلب (اقوى) من العكس او جوه الاول ان المعترض بالعكس جاء بحكم آخر غير نقض حكم المعلن وان استلزمه وهو اشتغال بما لا يعنيه بخلاف المعترض بالقلب بالشأن ان العاكس جاء بحكم مجمل وهو الاستواء المحتمل لشمول الوجود وشمول العدم والقالب جاء بحكم مفسر وهو نفى دعوى المعلن الثالث ان من شرط القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع ولم يراع هذا في العكس الامن جهة الصورة واللفظ لان الاستواء في الاصل اعني الوضوء انما هو بطريق شمول العدم وفي الفرع اعني صلاة النفل انما هو بطريق شمول الوجود فلا مماثلة (واما بدليل آخر) عطف على قوله فاما بدليل المعلن (وهي معارضة خالصة) ابس فيها معنى المناقضة لعدم التعرض لدليله اصلا (فاما ان ثبتت تلك المعارضة (نقض الحكم) الذي ادعاه المعلن (بعينه) كقوله المسح ركن في الوضوء فيسن تثلثه كالغسل فنقول مسح فلا يسن تثلثه كما في الحنف (او) ثبت نقض الحكم لكن لا بعينه بل (بتغير) كقولنا في اثبات ولاية تزويج صغيرة لابائها ولا جد لغيرها من الاولياء صغيرة فثبت عليها

اقسام القلب وبه صرح صاحب المغني حيث قال وهو اضعف وجوه القلب فان قيل انما اوردته في العكس دون القلب قلنا انه شبيه بالعكس من حيث هو رد للحكم الذي اطرد وان كان على خلاف سننه (قوله لا يجب المضى فيها) اي لا يجب اتمامها احترز به عن الحجج لانه اذا فسد يجب اتمامه (قوله فنقول لما كان المذكور) حاصله لو كان عدم وجوب المضى في الفاسد حلة لعدم الوجوب بالشروع كان حلة لعدم الوجوب بالنذر ايضا كافي الوضوء فانه لا يعضى في فاسده ولا يجب بالشروع والنذر فيلزم استواء النذر والشروع في الصلاة ايضا فاما بطريق شمول العدم او بطريق شمول الوجود والاول باطل اجماعا فتعين الثاني وهو يستلزم نقض مدعى المعلن (قوله لعدم التعرض لدليله اصلا) اي لا صريحا ولا ضمنا وانما ينشئ دليل المعلن استلزاما كما تقدم (قوله فنقول مسح فلا يسن تثلثه) فالمعلن حلل سنية التلث في الفرع بالركنية قياسا على غسل الوجه والمعارض حلل نقضه اعني عدم سنية التلث بكونه مسحا قياسا على الخف فكان دليل المعارض غير دليل المعلن واعلم ان المعارضة في حكم الفرع على نوعين احدهما بدليل المعلن ولو زيادة وقد تقدم ذكره قلبا وعكسا وثانيهما بتدليل آخر وهو على خمسة اوجه على ما ذكره في المغني وغيره ثلاثة منها ما ذكره المصنف ورابعها ما ذكره في المعارضة في المقدمة اعني ما جعل فيه العلة معلولا والمعلول حلة وخامسها هو المعنى الاول من العكس على ما ذكرناه انفا والمصنف رحمه الله ترك الخامس رأسا لعدم كونه قادحا لتعليل المعلن وذكر الرابع في المعارضة في المقدمة لكونه انساب بها على ما سبظهر لك (قوله لغيرهما) متعلق بالاثبات المذكور (قوله صغيرة فلا يولى) لا ينفي عليك ما في هذا التفرع لانه بشر كون المعارضة بدليل المعلن وهو خلاف الفرض لان الفرض كونها بدليل آخر (قوله كالمال) فانه لا ولاية للاخ على مال الصغيرة لقصور شفقته (قوله والا) اي وان لم تكن العلة قصور الشفقة بل الصغر على ما اشرع قوله صغيرة فلا يولى لم تكن معارضة خالصة بل قلبا (قوله اثبت مطلق الولاية) اي للاخ وغيره (قوله لم ينفعها) اي لم ينفع مطلق الولاية (قوله يستلزم نفى ولاية العم) اي بطريق الاولوية (قوله نفى البها زوجها) اي اخبرت بموت زوجها من نفى الناعى الميت ناعيا اخبر بموته كذا في المغرب (قوله فتكثرت) اي بعد العدة (قوله فهو احق بالولد عندنا) فيه خلاف مذكور في الفتاوى في الخلاصة الاولاد الزوج الاول عند ابي حنيفة حتى يجوز للثاني

ولاية الانكاح كما اني ايتها اب بعلة الصغر فيقول المعارض صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فالحلة هي قصور الشفقة لا الصغر والا لم تكن معارضة خالصة بل قلبا فالمعلن اثبت مطلق الولاية والسائل لم ينفعها بل نفى ولاية الاخ فوقع في نقض الحكم تغير هو التقييد بالاخ فلزم نفى حكم المعلن من جهة ان

الاخ اقرب القرابات بعد الولادة ففي وجه صحة (واما) ان لا تثبت نقبض الحكم نعي البهائم زوجها فكنت فولدت ثم جاء الاول فهو احق بالولد عند نالاته صاحب فراش صحيح فيقال بطريق المعارضة الثاني حاضروا ان كان صاحب فراش فاسد فيسحق النسب كمن تزوج بغير شهود فولدت فالمعارض وان اثبت حكما آخر وهو ثبوت النسب من الثاني لكنه استلزم نفيه عن الاول فاذا اقامت فالسبيل الترجيح كما سيأتي بان الاول صاحب فراش صحيح وهو اولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا مع فساد الفرائش لان صحته توجب حقيقة النسب والفساد يوجب شبهته وحقيقة الشيء اولى بالاعتبار من شبهته (و) الوجه (الاول) وهو ان تثبت نقبض الحكم بعينه (اقوى) من الوجهين السابقين لدلالته صريحا على ما هو المقصود من المعارضة وهو اثبات نقبض حكم المعلل (والثانية) وهي المعارضة في علة الحكم تسمى (معارضة في المقدمة فان كانت بعمل العلة) أي علة المعلل (معلولا والمعلول علة معارضة فيها معنى المناقضة) وقد سبق وجهه (وقاب ايضا) لما مر آنفا (واما تنجده) هذه المعارضة (اذا كانت العلة حكما لاوصفا) لانه اذا كانت العلة وصفا لا يمكن جعلها معلولا والحكم علة نحو الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم نبيهم كالمسلمين فان جلد المائة غايبة حد البكر والرجم غايبة حد الثيب فاذا وجب في البكر غايته وجب في الثيب ايضا غايته فان النعمة كلما كانت اكمل فالنسيان عليها الخش فجزاؤها يكون اغلظ فاذا وجب في البكر المسائة وجب في الثيب اكثر من ذلك وليس هذا الا لارجح فان الشيرع ما اوجب فوق جلد المسائة الا لارجح فتقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم نبيهم

يستلزم نفي ولاية العم ونحوه وبهذا الاعتبار يكون لهذا النوع من المعارضة بل تثبت (ما) اي حكما (يستلزمه) اي النقبض مثلا امر آة ٣٦٠ دفع الزكاة الى هؤلاء الاولاد ويجوز شهادتهم للثاني وروى الجرجاني عن ابي حنيفة الاولاد للثاني والقنوي على القول الاول وهو اختيار طهبر الدين المرعشياني واختار الصدر الشهيد قول الجرجاني ولكون القنوي على القول الاول اختياره الشارح ثم رجه بقوة صحة الفرائش واما ترجيح القول الثاني بقوله حضور الزوج الثاني لكون الولد من مائه حقيقة فليس يرضى لعدم تحققه كون الولد من مائه (قوله لانه صاحب فراش صحيح) لقيام النكاح على وجه الصحة هذا قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد بطريق المعارضة الزوج الثاني حاضرا وان كان صاحب فراش فاسد فيسحق النسب كمن تزوج بغير شهود فولدت فهذه المعارضة فاسدة ظاهرا لفقد شرط المعارضة اعني ان يكون الحكم الذي توارد عليه النفي والاثبات واحدا وهما الحكم مختلف لان المستدل على لاثبات النسب من الاول ولم يتعرض لثبوت ونفيه من الثاني والسائل على لاثباته من الثاني وهو غير الاول فلم توارد النفي والاثبات على حكم واحد ففسدت المعارضة من هذا الوجه لكنها لم تكن في التمسك نفي النسب عن الزوج الاول صححت من هذه الجهة فقوله لكنه استلزم نفيه عن الاول بيان لجهة صحة هذه المعارضة (قوله) فاذا قامت اي لما صححت هذه المعارضة وقامت على الوجه المذكور فالسبيل الترجيح (قوله) وقد سبق وجهه) اعني انه ابطال دليل المعلل قد تقدم في القلب ان هذا احد نوعي القلب من حيث ان المعارض قلب العلة حكما والحكم علة وهو مأخوذ من قلب الشيء منكوسا اي جعلت اعلاه اسفله واسفله اعلاه على ما صرح به في شروح البردوي فعلى هذا اظهر ضعف قول المصنف وقلب ايضا لما مر لان ما مر من معنى القلب ليس هذا المعنى بل معناه الآخر اعني انه مأخوذ من قلب الشيء ظهر البطن كقلب الجراب وبين المعنيين فرق اللهم الا ان يقال ان ما لك المعنيين الى معنى واحد فلا فرق بينهما بالنظر الى هذا المعنى وهو تغيير هيئة الشيء عما كان عليه مع بقاء ذاته على ما تقدم وقال في الكشف ان القاضي الامام وشمس الائمة وعامة الاصوليين لم يذكروا معنى المعارضة في هذا النوع من القلب بناء على ان حقيقة المعارضة ابتداء دليل يوجب خلافا ما اوجهه دليل المعلل ولم يوجد في هذا النوع من القلب اذ الحكم الثابت بتعليل القلب لا يتعرض لحكم المعلل لا بنفي ولا لاثبات وانما يدل تعليله على فساد تعليل المعلل فكان هذا البطلان لامعارضة لكن من جعل هذا النوع معارضة كفتي الاسلام اعتبر صورة المعارضة من حيث ان القلب عارض دليل المعلل بتعليل يلزم منه

بطلان

فان الثيب ايضا غايته وجب في البكر غايته فان النعمة كلما كانت

اكمل فالنسيان عليها الخش فجزاؤها يكون اغلظ فاذا وجب في البكر المسائة وجب في الثيب اكثر من ذلك وليس هذا الا لارجح فان الشيرع ما اوجب فوق جلد المسائة الا لارجح فتقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم نبيهم

فقد جعل المعلل جلد البكر علة لرجم الثيب وجعلنا رجم الثيب علة الجلد البكر (والاحقران عنه) اى التعليل بوجه لا يرد عليه هذا القلب (ان) لا يورد الحكمين بطريق ٣٦١ تعليل احدهما بالآخر بل (يورد بطريق الاستدلال باحدهما) اى بثبوت احدهما (على) ثبوت (الآخر)

اذا ثبت المساواة بينهما فى المعنى الذى بنى الاستدلال عليه اذ لا امتناع فى جعل المعلول دليلا على العلة بان يفيد التصديق بثبوتها كما يقال هذه الخشبة مستهترة النار لانها محرقة نحو ان يقال ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح كالخج فيجب الصلاة والصوم بالشروع فقوالوا الخج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع فنقول الغرض الاستدلال من لزوم المنذور على لزوم ما شرع اثبوت التساوى بينهما بل الشروع اولى لانه لما وجب رعاية ما هو سبب القرية وهو النذر فلان يجب رعاية ما هو القرية اولى (والا) اى وان لم تكن يجعل العلة معلولا والمعلول علة (خالصة) ليس فيها معنى الناقضة (فان قامت) المعارضة الخالصة (على نفي علية) اى علية ما اثبت المعلل عليه (قلت) المعارضة (وان) قامت (على علية) شئ (آخر فان قصر) ذلك الشئ الاخر (او تعدى الى مجمع عليه لا) تقبل اما اذا قصر فلما سبق ان التعليل لا يكون الا للتعبية وذلك كما قلنا الحديد بالحديد موزون مقابل بالجنس فلا يجوز متفاضلا كالذهب والفضة فيعارض بان العلة فى الاصل هى الثمنية لا الوزن ونقل عند الشافعى لان مقصود المعارض ابطال علية وصف المعلل فاذا بين علية وصف آخر احتمل ان يصح كون منهما مستقلا

بطلان تعليل المعلل ثم يلزم منه بطلان حكمه (قوله لا يمكن جعلها معلولا) لانها سابقة على الحكم بالذات ولو جعلت معلولة له لم تقدم الشئ على نفسه (قوله وجعلنا رجم الثيب علة) اى قلنا وجعلنا ما جعلوه علة حكمها وما جعلوه حكما علة وكقولهم جريان الربا فى الكثير اعنى مقدار التكيل موجب لجريانه فى القليل اعنى ما دون التكيل فيحرم بيع الحفنة بالحفتين كالذهب والفضة فان حرمة الربا ثابتة فى قليل الذهب والفضة وكثيرهما فقلنا وقتنا لانسلم ذلك بل جريان الربا فى القليل علة لجريانه فى الكثير فجعلنا عليهم وحكمهم علة (قوله يورد بطريق الاستدلال) وانما لا يرد القلب المذكور على طريق الاستدلال ويرد على التعليل لان الشئ يجوز ان يكون دليلا على الشئ وذلك الشئ الثانى يكون دليلا على الشئ الاول اذا كان بينهما تلازم ونسأو كالدخان بالنسبة الى النار وكما ان العلة تدل على المعلول فكذا المعلول يدل على العلة على طريقة البرهان الاينى واللمى فلا يبطل الاستدلال بالقلب اذ غاية القلب ان يصير المعلول دليلا وهو غير مضى بخلاف العلة والمعلول لان العلة لا بد ان تتقدم على المعلول بالذات وبالقلب بصبر واجب التأخير لانها حينئذ تكون معلولا وذلك باطل لاستلزامه تقدم الشئ على نفسه وهو محال وانما يتم الاستدلال على وجه يتخلص به عن ورود القلب اذا ثبتت المساواة بين الحكمين بان كانا نظيرين ليدل كل واحد منهما على الآخر مثاله على ما ذكره الشارح نحو قولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح كالخج فيجب الصلاة والصوم بالشروع فلو قلب الشافعية علينا وقالوا الخج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع قلنا هذا القلب لا يضربنا لان غرضنا الاستدلال باحد الحكمين على الآخر بعد ثبوت المساواة بينهما لا اشتراك العلة دون التعليل وذلك لان النذر والشروع كل واحد منهما سبب للحصول القرية فيساويان بل الشروع اولى لانه لما وجب رعاية ما هو سبب القرية وهو النذر فلان يجب رعاية ما هو القرية اولى وانما قيد بقوله اذا صح احتراز عن الشروع فى الصوم فى يوم النحر واما التشرىق وكذا قولنا الثيب الصغيرة يولى عليها فى مالها فولى عليها فى نفسها كالبر الصغيرة فيثبت اجبار الثيب الصغيرة فلو قلب الشافعية علينا وقالوا انما يولى على البكر فى مالها لانه يولى عليها فى نفسها لا يضربنا هذا القلب لان غرضنا الاستدلال دون التعليل فلا نقول ان الولاية فى المال علة الولاية فى النفس بل نقول كلناهما شرعا للحاجة او هما معلولتان لعلة واحدة وهو العجز فيكونان متساويين فاذا ثبت احدهما ثبت الآخر ضرورة ان

بالعية وان يكون كل منهما جزء علة فلا يجوز الجزم بالاستقلال واما اذا عدى الى مجمع عليه فلما كان ثبت الحكم بعلة شئ (وان) تعدى (الى) مختلف فيه تقبل عند النظر) كما اذا قيل الجص بالجص مكمل قول مجتنبه فيحرم متفاضلا كالخطة فيعارض بان العلة هى الظم فيتعدى الى قواكه وما دون

الكيل كييع الخفة بالحفتين وجريان الربا فيها مختلف فيمثل هذا يقبل عند اهل النظر لان الحصين قد انتفا على ان العلة
احدا الوصفين فقط اذ لو استقل كل بالعلية لما وقع نزاع في الفرع المختلف فيه ﴿٣٦٢﴾ ثابتان عليه احدهما

حكم المتساويين واحد فجاز ان يستدل باحدهما على الآخر (قوله في المعنى
الذى بنى الاستدلال عليه) انما قيد به دفعا لما يتوهم في المثال الذى ذكرناه اعنى
الولاية على الثيب الصغيرة ما لا ونكاحا من ان النفس باذل والمال مبدول فلا
مساواة بينهما وان الحاجة الى التصرف في المال قد تكون متحققة في الحال
للتبني كبلاتنا كماله الصدقة والحاجة في النفس متأخرة الى ما بعد البلوغ لان
الشهوة بعد البلوغ والاصل في النكاح قضاء الشهوة او الولد وذلك بعد البلوغ
فلا مساواة بينهما ايضا وعلى التقدير لا يصح الاستدلال على وجه يخلص
عن القلب لعدم المساواة ووجه دفع الاول ان المساواة بينهما من كل وجه
غير مشروطة بل اذا وجدت في المعنى الذى بنى الاستدلال عليه كانت كافية
والنفس والمال في الحاجة الى التصرف النافع الذى بنى الاستدلال عليه سواء ووجه
دفع الثانى ان الحاجة في النفس قد يتحقق في الحال على تقدير فوات الكفو الخاطب
وفي المال قد لا يتحقق في الحال بان كان كثيرا فكانا متساويين في المعنى الذى
بنى الاستدلال عليه وفي المثال الذى ذكره الشارح ان التدرسيب القرية والشروع
نفس القرية فلا مساواة بينهما ووجه الدفع انهما متساويان في المعنى الذى بنى
عليه الاستدلال وهولزم احدهما عند وجود الآخر (قوله فيعارض بان العلة
في الاصل هي الثنية) قلنا هذه المعارضة غير مقبولة لان الثنية علة قاصرة
فلا تقبل ولانه يجوز ان يعلل الشيء بعلى شئ (قوله فلا يجوز الجزم بالاستقلال)
فاذا لم يجوز الجزم بالاستقلال لم يجوز الحكم بعلية احدهما فتفيد المعارضة فتقبل
(قوله واما اذا عدى الى مجمع عليه آ) يعنى اذا عارض باثبات علية شئ آخر
يتعدى ذلك الشئ الى امر يجمع عليه لا تقبل هذه المعارضة لعدم اتصال هذه
المعارضة بموضع النزاع الامن حيث انه انعدمت تلك العلة في محل النزاع وذلك
لا يضر لما تقدم ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم ولا يصلح دليلا عند عدم دليل
آخر فضلا عن ان يصلح دليلا عند مقابلته لدليل آخر وفيما نحن فيه قد وجد
دليل آخر على الحكم عند المعلن وان الحكم يجوز ان يثبت به بعلى شئ مثاله ما اذا
علل المعلن في حرمة بيع الجص بالجص متفاضلا بانه ككل قول بجنسه فيجزم
بينه متفاضلا كالخططة والشعر فيعارضه السائل بان المعنى في الاصل ليس
ما ذكرته بل هو الاقتيات والادخار وقد فقد هذا المعنى في الفرع فهذا المعنى
يتعدى الى فصل يجمع عليه وهو الارز والدخن ونحوهما اذ المعلن لا يناقش السائل
فيهما قلنا هذه المعارضة غير مقبولة ولا تفيد للسائل شيئا لان غايتها عدم تلك

يوجب نفي علية الاخر وهذا بخلاف ما
اذا تعدى الى فرع يجمع عليه فانه يجوز ان
يلتزم المعلن عليه وصف المعارض ايضا
قولا تعدد العلة كما اذا ادعى ان علة الربا
الكيل والوزن ثم التزم ان الاقتيات
والادخار ايضا علة ليتعدى الى الارز
لكن لا يمكنه ان يلتزم ان الطعم ايضا
علة لانه ينكر جريان الربا في التفاح مثلا
فان قيل الكلام فيما اذا ثبت علية وصف
المعلن وتأثيره وانتفاؤه بثبوت علية
وصف المعارض ليس اولى من العكس
اجب بان المراد ان ثبوت علية كل منهما
يستلزم انتفاء علية الآخر بناء على ان العلة
واحدة لا غير فلا يصح الحكم بعلية
احدهما ما لم يرجح وليس المراد انه يطل
عليه وصف المعلن ويثبت صحة علية
وصف المعارض بمجرد المعارضة (لا) عند
(الفقهاء) لانه ليس لصحة علية احد
الوصفين تأثير في فساد الآخر نظر الى
ذاتهما لجواز استقلال العلتين (السابع
القول بموجب العلة وهو التزام) السائل
(ما يلزم المعلن بتعليقه مع بقاء الخلاف)
في الحكم المقصود وهذا معنى قولهم هو
تسليم ما اتخذ المستدل حكما للدليل على
وجه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع فيه (وهو)
يقع (على ثلاثة اوجه الاول ان يلزم)
المعلن بتعليقه (ما يتوهم انه محل النزاع
او ملازمه) مع انه لا يكون محل النزاع
ولا ملازمه فيكون القول بالموجب التزام
السائل ما يلزم المعلن الخ (اما بصريح

عبارته) اى عبارة المعلن كما اذا قال القتل بالثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافى القصاص كالقتل بالحرق فيجيب ﴿ العلة ﴾
بان النزاع ليس في عدم النفاذ بل في اجساب القصاص (او بحملها) اى بحمل المعارض عبارة المعلن (على غير مراده) اى المعلن

كقوله مسح الرأس ركن في الوضوء فيسن

﴿٣٦٣﴾

تثليثه كغسل الوجه فنقول بسن عندنا ايضا لكن الفرض

البعض لقوله تعالى برؤسكم وهو ريع
او اقل والاستيعاب تثليث وزيادة فان
المعلل يريد بالتثليث اصابة الماء محل
الفرض ثلاث مرات والسائل بحمله
على جعله ثلاثة امثال الفرض حتى
لو صرح المعلل بمراده لم يمكن القول
بالموجب بل تعين المماثلة (والثاني
ان يلزم) (المعلل بتعليقه) (ابطال ما يثوهم)
المعلل (انه مأخذ الخصم) وليس كذلك
فالقول بالموجب التزام السائل ما يلزم
المعلل ابطال الح كما اذا قال الشافعي
في المرفة اخذ مال الغير بلا اعتقاد
اباحة وتأويل فيوجب الضمان كالغصب
فيقال نعم الا ان استيفاء الحد بمنزلة الابراء
في اسقاط الضمان (والثالث ان يسكت)
المعلل (عن) مقدمة (مشهورة) لشهرتها
(والسائل يسلم) المقدمة (المذكورة) ويبقى
الزاع (في المطلوب للزاع في المقدمة
الطلوبة ثم ان المطلوبة اما ان تحتمل
ان تنبج مع المذكورة فقبض حكم المعلل
كقوله المرافق لا تغسل لان الغاية
لا تدخل تحت المغيا كالليل يعني انها غاية
كالليل فلا تدخل مثله فيكون هذا قياسا
لا دليلا آخر كما زعم صاحب التلويح
فنقول نحن نسلم ذلك ولكنه غاية
للاسقاط ولو ذكر انها غاية للغسل لم يرد
الامنعها واما ان لا تحتمل كقوله يشترط
في الوضوء النية لان ما ثبت قرينة فشرطه
النسبة كالصلاة فنقول ومن ابن يلزم
اشتراطها في الوضوء فهذا يرد لسكونه
عن الصغرى اذ لو ذكرها لم يرد الامنعها نحن لانسلم ان الوضوء ثبت قرينة (واذا دفع) اى القياس بان اورد عليه الوجوه

العلة في الفرع وقد قلنا ان عدم العلة لا يصلح دليلا عند مقابله بعدم فضلا
عن مقابله بدليل آخر اجيب عنه بان بيان المعترض عليه وصف آخر يتعدى
الى امر يجمع عليه كاف في غرض المعترض لجواز ان يكون وصف المعلل جزء علة
فيبطل تعليقه به وهو غرض المعترض (قوله مختلف فيه) ذهب الشافعي الى ان
فيهما ربا وذهب اصحابنا الى عدم الرابقيهما (قوله يوجب ثني عليه الآخر) وبهذا
تصح المعارضة (قوله لجواز استقلال العلتين) فان قيل قد وقع الاتفاق
على فساد احدهما لما تقدم ان الخصمين اتفقا على ان العلة احد الوصفين قلنا
على فساد احدهما بعينه اولا بعينه والاول ممنوع والثاني مسلم لكنه غير مضر
لانه اتما وقع الاتفاق على فساد احدهما لابعينه لمعنى فيه للصحة الاخر لان
كلا من الصحة والفساد لمعنى يوجه بلا مدخل لاحدهما في الآخر (قوله وهو
التزام السائل) اى قبوله ما يثبته المعلل بتعليقه مع بقاء الخلاف في الحكم
المقصود (قوله اما بصريح عبارته) الباء متعلق بالالتزام (قوله فان المعلل)
وهو الشافعي (قوله والسائل) وهو الحنفى يحمل التثليث على جعله ثلاثة امثال
الفرض واتحاد المحل ليس من ضرورة التثليث بل من ضرورة التكرار والنص
الوارد في الركن انما يدل على سنية الاكمال دون التكرار وهو حاصل بالا طالة
كما في القراءة والركوع والسجود بخلاف الغسل فان تكميله بالا طالة يقع في غير
محل الفرض فلا بد من التكرار واما المسح فمحل الرأس من غير تعيين موضع منه
وهو متسع يزيد على مقدار الفرض فيمكن تكميله في محل الفرض بالا طالة
والاستيعاب (قوله بلا اعتقاد اباحة) احتراز عن اخذ الحربي مال المسلم فانه
لا يوجب الضمان لان الحربي يعتقد اباحته (قوله وتأويل) احتراز عن اخذ
الباغى مال العادل فانه اخذ. وتأويل في اسقاط الضمان عند وجود المنفعة
واعلم ان المعلل في هذه المسئلة هو الشافعي فانه يعلل وجوب الضمان مع القطع
والخصم هو الحنفى وما يثوهم انه مأخذ الخصم هو كون المرفة اخذ مال الغير
بلا اعتقاد اباحة وتأويل وحاصل جوابهم تسليم ان ما ذكر يقتضى وجوب الضمان
لكن المأخذ عندنا لسقوط الضمان انه اعترض ما يسقطه وهو استيفاء الحد فانه
بمنزلة الابراء في اسقاط الضمان هكذا ذكره في حواشي التلويح نوضحه ان
الشافعي يقول ان مأخذ انتفاء الضمان عند كم انتفاء كون المأخذ مال الغير بلا
اعتقاد اباحة وتأويل ولما بطل هذا المأخذ بثبوت نقيضه بطل الحكم وهو انتفاء
الضمان فثبت ويقول الخصم ما يثوهم انه مأخذ حكمنا سلطانا بطلانه لكن حكمنا

عن الصغرى

الذكورة من الدفع (تعين الانتقال) أي انتقال القاس في قياسه من كلام إلى (٣٦٤) آخر والكلام المنقل إليه ان كان غير

علة او حكم فهو حشو في القياس خارج عن البحث والا فاما ان يكون في العلة فقط او الحكم فقط او العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة فقط اما ان يكون لاثبات علة القياس او حكمه اذ لو كان لاثبات حكم آخر لكان انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في الحكم فقط ان كان الى حكم لا يحتاج اليه حكم القياس فهو حشو في القياس خارج عن المقصود وان كان الى حكم يحتاج اليه حكم القياس فلا بد ان يكون اثباته بعلة القياس والا يكون انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة والحكم يجب ان يكون في حكم يحتاج اليه حكم القياس والا يكون حشوا في القياس فصارت الاقسام المعيرة في المناظرة اربعة اشار الى الاول بقوله (اما من علة الى علة) (اخرى لاثبات) العلة (الاولى) وهي علة القياس وهذا القسم انما يتحقق في الممانعة لان السائل لما منع وصف المجيب عن كونه علة لم يجد بدا من اثباته بدليل آخر كما اذا قال الصبي المودع اذا استهلك الودعة لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فلما انكره الخصم احتاج الى اثباته والى الثاني بقوله (او) من علة الى اخرى لاثبات (الحكم الاول) وهذا انما يتحقق في فساد الوضع والمناقضة لولم يمكن دفعهما ببيان الملازمة والتأثير والى الثالث بقوله (او) من علة الى اخرى لاثبات (حكم آخر) غير حكم القياس لكنه ليس باجنبي عنه بل (يحتاج اليه)

صحيح بناء على ان استيفاء الحد بمنزلة الابرأ في اسقاط الضمان فلا يجتمع الحد مع الضمان (قوله ان نتج نقيض حكم المعلل) حينئذ يكون قلبا (قوله كما زعم صاحب التلويح) اي زعم انه دليل آخر لقياس (قوله نحن نسلم ذلك) اي كونه غايه لكنه غايه للاسقاط للغسل فاذا كان غايه للاسقاط يلزمه ان لا يدخل في الاسقاط بناء على ان الغايه لا تدخل تحت المعيار ان لا تدخل في الغسل فيبقى داخلا في الغسل ولو صرحت المقدمة المطلوبة بانها غايه للغسل لم يرد الامنعها لكنها لم تصرح احتملت ان تكون هذه المقدمة وان تكون اخرى اعني انها غايه للاسقاط وهذه المقدمة تنج مع المذكورة نقيض حكم المعلل وهو غسل المرفق (قوله لان ما ثبت قرينة) المقدمة المطلوبة ههنا ان الوضوء ثبت قرينة لا يتحمل غيرها فلا يتحمل المقدمة المطلوبة ان نتج مع المذكورة نقيض الحكم كما في الصورة الاولى فان قيل لاي شيء تعينت المقدمة المطلوبة في هذه الصورة بحيث لا يتحمل مع المذكورة ان نتج نقيض حكم المعلل اعني ان الوضوء ثبت ولم تعين كذلك في الصورة الاولى بل كانت محتملة لانتاج نقيض المعلل قلنا ان الحد الاوسط في الصورة الثانية اعني قوله ما ثبت قرينة يعين المقدمة المطلوبة كذلك بالزوم تكرره بخلافه في الصورة الاولى فان الحد الاوسط فيها هو الغايه وهي محتمل ان تكون للغسل وان تكون للاسقاط فعلى تقدير الاول نتج مع المقدمة المذكورة عين حكم المعلل وعلى تقدير الثاني نتج نقيضه وهذا معنى احتمالها ان نتج مع المذكورة نقيض حكم المعلل (قوله ان كان غير علة او حكم فهو حشو) هذا يكون في صورتين كما سيصرح به وكلمة او ههنا ليست لمناذرة الجمع تأمل (قوله لكان انتقالا في العلة والحكم جميعا) اما كونه انتقالا في العلة لانه هو المفروض واما كونه انتقالا في الحكم فظاهر (قوله والانتقال في العلة والحكم يجب آه) هذا بيان للقسم الثالث المشار اليه بقوله اذا و كان لاثبات حكم آخر لكان انتقالا في العلة والحكم جميعا لبيان للقسم الرابع تأمل (قوله الاقسام المعيرة) اي الانتقال (قوله كما اذا قال) اي قال المعلل (فلما انكره الخصم) اي انكر كون الصبي مسلطا على الاستهلاك بان يقولون لانهم انه مسلط على الاستهلاك حاصله منع وجود العلة في الفرع (قوله اولم يمكن آه) يعني يلزم المعلل في صورة فساد الوضع والمناقضة ان يجب السائل ببيان ملازمة دليله للحكم وبيان تأثيره فيه وان لم يمكن له ذلك يجب بالانتقال الى علة اخرى لاثبات حكمه الاول (قوله فلا يمنع من الصرف) اي صرف المكاتب الى كفارته باعتاقفه

الحكم (الاول) وهو حكم القياس كقولنا ان الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة

قوله

فلا يمنع عن الصرف الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار للبائع والاجارة فان قال الخصم المانع عندي ليس عقد الكتابة بل نقصان في الرق كعقبي ام الولد والمدير ﴿٣٦٥﴾ قلنا الرق لم ينقص وانبتناه بعلة اخرى كما قلنا الكتابة عقد معاوضة فلا

يوجب نقصانا في الرق والى الرابع بقوله (واما من حكم الى) حكم (آخر) بالعلة الاولى (كذلك) اى يحتاج اليه الحكم الاول كما اذا ابتشأ عدم نقصان الرق في المسئلة الاولى بالعلة الاولى كما نقول احتماله الفسخ دليل على ان الرق لم ينقص وهذا ان القسمان انما يحققان في القول بالموجب لانه لما سلم الحكم الذى رتبته الجيب على العلة وادعى النزاع في حكم آخر لم يتم مراد الجيب فينتقل الى اثبات الحكم المنازع فيه بهذه العلة ان امكنه والا فبعلة اخرى (والكل صحيح بالاتفاق الا الثاني) فانه يختلف فيه جوزه بعضهم لان الغرض اثبات حكم فلا يبالى باى دليل كان ونفاه آخرون لانه لما لم يثبت الحكم بالعلة الاولى بعد انقطاعا في عرف النظار (فقيل) بناء على هذا الاختلاف (قصة الخليل عليه السلام منه) قال مجوزوا هذا القسم ان قصة ابراهيم عليه السلام حيث قال فان الله يأتى بالشمس من المشرق الآية من هذا القبيل (وقيل لا) قال نافوه انها ليست منه لان كلامنا فيما اذا بان بطلان دليل المعلل وانتقل الى دليل آخر واما اذا صح دليله فكان قد حسم المعترض فاسدا لانه اشتمل على تليس ربما يشبه على بعض السامعين فلا نزاع في جواز الانتقال وقصة الخليل عليه السلام

(قوله كالبيع بشرط الخيار للبائع) فانه لو اعتق عبده الذى باعه بشرط الخيار له او آجره الى آخر ثم اعتقه لكفارته في مدة الخيار والاجارة يصح ويقع عن كفارته بخلاف خيار المشتري فانه يمنع عتقه عنه لان خيار المشتري لا يمنع خروج العبد عن ملك البائع (قوله فان قال الخصم) اى بطريق القول بموجب العلة (قوله) وانبتناه بعلة اخرى اعني انه عقد معاوضة والعلة الاولى هي انه عقد يحتمل الفسخ او مجموع انه عقد معاوضة يحتمل الفسخ وعلى التقديرين توجد المغايرة بينهما (قوله) لانه لما سلم ام اى لان السائل (قوله لم يتم) جواب لما (قوله حيث قال فان الله يأتى بالشمس من المشرق الآية) يعنى ابراهيم عليه السلام انتقل في محاجة عمرو بن كنهان اللعين من قوله ربي الذى يحبى ويميت حين معارضة اللعين بقوله انا احبى واميت الى قوله فان الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب لاثبات الحكم الاول وقد قصه الله تعالى على سبيل المدح لابراهيم عليه السلام فعلم انه صحيح (قوله فان معارضة اللعين كانت باطلة) يعنى ابراهيم عليه السلام اراد بقوله يحبى ويميت حقيقة الاحياء والامانة وطارضة اللعين بامر باطل بتسمية اطلاق المسجون احياء وقتل الامانة فان قيل اطلق اللعين على الاطلاق الاحياء وعلى القتل الامانة تشبيها مجازيا والمجاز ابلغ من الحقيقة فكيف يكون باطلا اجيب عنه من وجهين الاول ان المجاز يستلزم الشبه بالوصف اللازم المشهور ولم يوجد ذلك ههنا فان الاحياء عبارة عن خلق الحياة التى هي قوة تدفع الاعتدال النوعى وتفيض عنها سائر القوى الحيوانية والامانة عدمه ولا خفاء في غدم وصف لازم لهذا المعنى المشهور في اطلاق المسجون فكلن باطلا والثاني ان المجاز لا يعارض الحقيقة فيكون في مقابلتها باطلا (قوله اى استحباب الحال) اختلفت عباراتهم في معناه الشرعى قيل هو جعل الامر الثابت في الماضى باقيا الى الحال لعدم العلم بالتغير وقيل هو الحكم بثبوت امر في الزمان الثانى بناء على انه كان ثابتا في الزمان الاول وقيل هو التمسك بالحكم الثابت في حال البقاء لعدم الدليل المتغير وقيل هو الحكم ببقاء الحكم الثابت للجهل بالدليل المتغير لا للعلم بالدليل المتغير وقيل هو الحكم ببقاء حكم ثابت بدليل غير متعرض لبقائه ولا لزواله محتمل للزوال بدليله لكنه التمسك بغيره كماله وما لى الكل الى امر واحد في التحقيق وسمى هذا النوع من الاستدلال الفاسد استصحابا بالان المستدل بجعل الحكم الثابت بدليله في الماضى مصاحبا للحال او بجعل الحال مصاحبا للحكم على ما اشار اليه بقوله ففيه جعله مصاحبا للحال او العكس ولا بد ههنا من تحريك محل النزاع

من هذا القبيل فان معارضة اللعين كانت باطلة لان اطلاق المسجون وترك ازالة حيائه ليس باحياء الا ان الخليل عليه السلام انتقل الى دليل اوضح وحجة ابره ليكون قورا على تورومع ذلك لم يجعل اتصاله

خاليا عن نوكد الاول ونوضح وتبكت الخصم ونفصح كانه قال المراد بالاحياء اعادة الروح الى البدن فالشمس بمنزلة الروح للعالم فان كنت تقدر على احياء الموتى فاعد روح العالم اليه بان تأتي **﴿٣٦٦﴾** بالنفس من جانب المغرب

قالوا انه لا خلاف في ان استحباب حكم عقلي عرف وجوبه او امتناعه وحسنه او قبحه بالعقل وكذا استحباب حكم شرعي ثبت تأييده او توقيته بنص او ثبت مطلقا عن التأييد والتوقيت ويقي بعد وفاة النبي عليه السلام كل من هذه الثلاثة واجب العمل به لقيام دليل البقاء وعدم الدليل المزيل قطعاً ولا خلاف ايضا في ان استحباب حكم ثبت بدليل مطلق عن التأييد او التوقيت غير متعرض للزوال والبقاء ليس بحجة قبل الاجتهاد في طلب الدليل المزيل لافي حق نفسه ولا في حق غيره لان جهله بالدليل المزيل بسبب تقصيره منه لا يكون حجة في حق نفسه ولا في حق غيره اذا كان متمكناً من الطلب الا ان لا يكون متمكناً منه كالعمرى في حق من اشبهه عليه القبلة وانما الخلاف في استحباب حكم ثبت بدليل مطلق غير متعرض للزوال والبقاء وقد طلب المجتهد الدليل المزيل بقدر وسعه ولم يظهر له فقال جماعة من اصحاب الشافعي وابوه منصور الماتريدي ومن تبعه من مشايخ سمرقند انه حجة ملزمة متبعة في الشرعيات يجب العمل به على كل مكلف اذا لم يجد دليلاً فوقه من الكتاب والسنة والاجماع لا يجوز تركه بالقياس قبل الترجيح وقال كثير من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وابو الحسين البصري انه ليس بحجة اصلاً لا لاثبات امر لم يكن ولا لبقاء ما كان وقال اكثر المتأخرين من اصحابنا مثل القاضي الامام ابي زبد وفخر الاسلام وشمس الأئمة وصدر الاسلام ابي اليسر ومتابيعهم انه لا يصح حجة لا لاثبات حكم مبتدأ ولا للالزام على الخصم بوجه ولكن يصلح الابتداء والدفع فيجب العمل به في حق نفسه لافي حق غيره وهذا هو مختار المصنف فعلى هذا يكون معنى قوله لافي الاثبات لافي اثبات الحكم الشرعي ابتداء ولا في اثبات الالزام على الخصم ولما كان الزام الخصم راجعاً الى الحكم الشرعي اكتفى في تفسيره بحكم شرعي (قوله في اثبات كل حكم) اى كل حكم شرعي ثبت بدليل مطلق عن التأييد والتوقيت وقد طلب المجتهد الدليل المزيل ولم يجده لانه هو محل النزاع على ما ذكرناه آنفاً وافترقت هذه الفرقة بفرقتين فقال بعضهم انه حجة بالضرورة لان ما تحقق وجوده او عدمه في زمان ثم لم يظن معارض من يظن بقاءه ضرورى وقال بعضهم انه حجة بوجوده من الاستدلال اثنان ما ذكره المصنف وثالثها السنة وهو قوله عليه السلام ان الشيطان باى احدكم يقول احد ثنت فلا ينصرفن حتى يسمع صوتا او يجد رجلاً فانه حكم باستدامة الوضوء عند الاشتباه وهو عين الاستحباب واستدل كثير اصحابنا المتأخرين وهو مختار

(تذنيب) عقب مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة التي يخرج بها البعض في اثبات الاحكام ليعين فسادها فيظهر انحصار الصحيحة في الاربعة وهذا غير التمسكات الفاسدة لانها تمسك بالكتاب والسنة لكن بطرق فاسدة غير صالحة للتمسك كفهوم المخالفة ونحوه (قد تمسك) في اثبات الاحكام الشرعية (بمخرج فاسدة منها الاستحباب) اى استحباب الحال وهو جعل الامر الثابت في الماضي باقياً الى الحال اعدم العلم بالمغير ففيه جملة مصاحبا للحال او العكس (وهو حجة عند الشافعي في) اثبات (كل حكم) نفياً كان او اثباتاً (ثبت بدليل) بوجه (ثم شك) اى وقع الشك (في بقاءه) اى لم يقع ظن بعدمه (فبعضهم بالضرورة) اى قال بعض الشافعية ان ما تحقق وجوده او عدمه في زمان ولم يظن معارض يزيله فان لزوم ظن بقاءه ضرورى ولهذا يرسل العقلاء اصحابهم كما كانوا يشافهونهم ويرسلون الودائع والهدايا ويعاملون بما يقتضى زماناً من التجارات والقروض والديون (وبعضهم) استبعد وادعوى الضرورة في محل الخلاف فتمسكوا بوجهين اشار الى الاول بقوله (بقاء الشرايع) يعنى اولم يكن الاستحباب حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقاء الشرايع لاحتمال طر بان التماسخ والالزام باطل للقطع

﴿المصنف﴾

بقضاء شرع عيسى عليه السلام الى زمن نبينا صلى الله عليه وسلم وبقاء شرعه

الى يوم الدين والى الثاني بقوله (و بالاجماع على اعتباره) اى الاستحباب (في) كثير من (الفروع) مثل بقاء الوضوء والحديث والمليكة وان وجبة فيما اذا ثبت ذلك

ووقع الشك في طريقتين الضد (و) الاستصحاب (عندنا) حجة (في الدفع) أي دافع لاستحقاق الغير (لا) في (الاثبات) أي غير مثبت لحكم شرعي ﴿٣٦٧﴾ ولذا قلنا يجوز الصلح على الإنكار ولم نجعل أصالة براءة فحجة المنكر حجة

على المدعي وبمظلال دعواه فإن قيل إن قام دليل على حجته لزم شمول الوجود والالزام شمول العدم واجب بأن معنى الدفع أن لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند إلى عدم دليله والأصل في العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود (لأن) الدليل (الموجب) للحكم (لا يدل على البقاء) وهو ظاهر ضرورة أن بقاء الشيء غير وجوده لأنه عبارة عن استمرار الوجود بعد حدوث وربما يكون الشيء موجبا لحدوث شيء دون استمراره واعتراض بأنه إن أريد عدم الدلالة قطعاً فلا نزاع وإن أريد ظناً فمتنوع فدعوى الضرورة والظهور في محل النزاع غير مسموع خصوصاً فيما يدعي الخصم بداهة نقيضه وأيضاً لا يدعي الخصم أن موجب الحكم يدل على البقاء بل إن سبق الوجود مع عدم ظن المتأني والمدافع يدل على البقاء بمعنى أنه يفيد ظن البقاء والظن واجب الاتباع أقول الجواب أن البقاء لكونه غير الوجود الأول وحاصلاً بعده محتاج إلى سبب مبق غير السبب الأول فإن علم أو ظن وجود السبب المبق فالحكم به لا بالاستصحاب والأفلاحكم إذا لموجب فلياً مل (و) الجواب عن الأول أنا لا نسلم أن بقاء الشرايع بالاستصحاب بل (بقاء الشرايع بدليل آخر) وهو في شريعة عيسى

المصنف بالنقل والعقل أما النقل فكمسئلة الصلح على الإنكار فإنه جائز عندنا وبصح الاعتراض عما ادعاه ولا يصح عند الفرق الأولى لأن الأصل في الذمة هو البراءة من الحقوق لأنها خلقت فارغة والشغل بعارض والتمسك بالأصل حجة للدفع والالزام عندهم فكما يدفع التمسك بهذا الأصل الدعوى عن المدعي عليه يتعدى إلى المدعي في إبطال دعواه وصار كأنه أقام بينة على أن ذمته فارغة من حق الغير ونحن جعلنا البراءة دافعة للدعوى ولم نجعلها حجة على المدعي بل صار دعوى المدعي أن ما ادعاه حقه وملكه معارضاً لأنكار المنكر على السواء فإنه خبر يحتمل الصدق كأنكار المدعي عليه فكما لا يكون خبر المدعي حجة على المدعي عليه في الزام التسليم إليه لكونه محتملاً كذلك خبر المدعي عليه أي إنكاره لا يكون حجة على المدعي في إبطال دعواه وفساد الاعتراض بطريق الصلح هكذا قرره بعض المحققين وقرره بعض آخر بأن قول المدعي معتبر في حقه دون حق خصمه وإنكار خصمه ليس بمعتبر في حق المدعي ومعتبر في حقه فكأنما سواء في أنهما ليسا بحجتيين في حق كل واحد منهما فجوزنا الصلح في حق المدعي اعتياضاً عن حقه وفي حق المنكر افتداء لليمين وقطعاً للخصومة لأن خبر كل واحد منهما ليس حجة في حق الآخر فلو لم يجوز الصلح لكان قول المنكر حجة على المدعي ولا يقال لجواز الصلح لجعل قول المدعي حجة في حق الخصم لأن الجواز في جانبه افتداء اليمين لأن الحق ثبت عليه والشارح رحمه الله أشار إلى التقرير الأول على ما ترى ثم اعترض عليه بأنه إن قام دليل على حجة الاستصحاب لزم شمول الوجود على ما ذهب إليه الفرق الأولى والالزام شمول العدم على ما ذهب إليه كثير من أصحابنا وبعض الشافعية وأبو الحسين البصري على ما ذكرناه مستندين بأن المستصحاب ليس له دليل عقلي ولا شرعي على ثبوت الحكم في موضع الخلاف فإن العقل لا يدل على بقاء الحكم الشرعي بعد ثبوته وكذا دليل الشرع من الكتاب والسنة والاجماع والقياس لم يدل على بقاء الحكم بعد ثبوته فكان العمل بالاستصحاب عملاً بلا دليل وإلى هذا أشار في تقرير الاعتراض على ما يعرف بالتأمل ثم أجاب عنه بأن معنى الدفع أن لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند إلى عدم دليله والأصل في العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود ولا يخفى عليك أنه على هذا الجواب يلزم أن لا فرق بين ما اختاره المصنف وبين ما اختاره أبو الحسين البصري والخال أن كلاهما مذهب مستقل وأما العقل فهو ما أشار إليه بقوله لأن الدليل الموجب للحكم لا يدل على البقاء ضرورة أن بقاء الشيء غير وجوده

عليه السلام تواتر نقلها وتواطى جميع قومها على العمل بها إلى زمن نبينا عليه السلام وفي شريعة نبينا الأحاديث الدالة على أنه لا نسخ لشريعته فإن قبل هذا إنما يصح فيما بعد وفاته وأما قبله فالدليل الاستصحاب لا غير قلنا قد قرر في مساحف

النسخ ان النص يدل على شريعة
موجبة قطعاً الى نزول النسخ وعدم
بيان النبي عليه السلام للنسخ يدل على
عدم نزوله اذ لو نزل ايضاً قطعاً لوجب
التبليغ عليه (و) الجواب عن الثاني انا
لانسلم ان البقاء في الفروع للاستصحاب
بل (البقاء في الفروع) انما هو بسبب
ان الوضوء والبيع والتكاح ونحو ذلك
يوجب احكاماً ممتدة الى زمان ظهور
المنافض كجواز الصلاة وحل الانتفاع
والوطئ وذلك بحسب وضع الشارع
وبقاء هذه الاحكام ليس الا (لتحقق)
هذه (الافعال الموجبة للاحكام الى
ظهور المنافض) لالكون الاصل فيها
هو البقاء ما لم يظهر المزيل على ما هو
قضية الاستصحاب وهذا ما يقال ان
الاستصحاب حجة لبقاء ما كان على كان
للا ثبات ما لم يكن ولا لالزام على الغير
قال علماؤنا التمسك بالاستصحاب اربعة
اوجه الاول عند القطع بعدم المغير
بحسب او عقل او نقل ويصح اجماعاً كما
نطق به الآية الكريمة قل لا جد فيما
اوحى الى محر ما الآية الثانية عند العلم
بعدم المغير بالاجتهاد ويصح لبدء العذر
لاحجة على الغير الا عند الشافعي وبعض
مشايخنا لانه غاية وسع المجتهد الثالث قبل
التأمل في طلب المغير وهو باطل بالاجماع
لانه جهل محض كعدم علم من
اسلم في دارنا بالشراب وصلاحه من
اشتبهت عليه القلة بلا سؤال ونحو
الرابع لاثبات حكم مبني أو هو خطأ
محض لان معناه اللغوي ابقاء ما كان
فيه تغير حقيقة

لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث ورمي يكون الشيء موجبا لحدوث
شيء دون استمراره كالايجاب يوجب الوجود دون البقاء حتى صح الافتاء بعد
الاجماع ولذا صح ان يقال وجد ولم يبق ولو كان الاجماع موجباً للبقاء كاجبا
للوجود لما تصور الافتاء بعد الوجود ولما صح ذلك القول فكذلك دليل الحكم لو كان
موجباً للبقاء كاجبا له لوجوده لما تصور احتمال النسخ بعد وجوده لكنه
يحتمل النسخ فعلم ان موجب الحكم لم يكن موجبا لبقائه واعتراض عليه
بوجهين احدهما ان موجب الحكم يدل على بقاءه ظناً ودعوى الضرورة
والظهور في محل النزاع ليس بمجموع خصوصاً فيما يدعى الخصم بدهة نقيضه
كما دعاها البعض من الفرق الاولى على ما تقدم والثاني انه لا يتعلق بمحل النزاع
فان الخصم لا يدعي ان موجب الحكم يدل على البقاء بل ان سبق الوجود مع عدم
ظن الثاني والمدافع يدل على البقاء بمعنى انه يفيد ظن البقاء واجاب عنه بما حاصله
ان البقاء لا بد له من دليل فان علم او ظن وجود الدليل المتبقي فالحكم اى الحكم ببقاء
الحكم بذلك الدليل لا بالاستصحاب وان لم يعلم فلا حكم بالبقاء لعدم الموجب له
ولا يخفى عليك ان هذا الجواب لا يصلح جواباً عن الاعتراض المذكور بكلا شقيه
على ان للمعتز ان يقول ان وجود السبب المتبقي معلوم وهو سبق الوجود مع
عدم ظن المنا في والحكم به حكم بالاستصحاب لان معنى الاستصحاب هو هذا
واعلم امر بالتأمل لهدائم اقول رأيت ان الدليل الذي ذكره بقوله ان الموجب
للحكم لا يدل على البقاء لا يثبت المدعى لان المدعى ان الاستصحاب اى جعل
الامر الثابت في الماضي باقياً الى الحال لا يدل على الحكم الشرعي المبتدأ ولا على
الزام الخصم لادلائه على بقاء الحكم (قوله فيما بعد وفاته) لان الاحاديث انما
تدل على عدم النسخ فيما بعد وفاته لانه زمان عدم النسخ واما قوله فلا لانه زمان
النسخ (قوله والجواب عن الثاني) حاصل هذا الجواب ان نحو الوضوء والبيع
والتكاح وغيرها من الفروع ليس من محل النزاع بل هي مما ثبت تأييده بدليل
الشرع لانه ثبت شرعاً عدم حجة توقيت هذه الامور اذ لا يقال شرعاً توضأت الى
وقت كذا واشترت الى كذا ونكحت الى كذا والاستصحاب في امثال هذه المواضع
يوجب العمل به على ما تقدم لكنه لما كان ثبوت بقاء هذه الامور بالمدة لا بال
الشرعية لا بالاستصحاب وان كان الاستصحاب في امثالها مما يجب العمل به
منع شارح الاستصحاب حيث قال لانسلم ان البقاء في الفروع للاستصحاب
(قوله قال علماؤنا) شروع في تحرير المذاهب في الاستصحاب على وجه يظهر

منه محل النزاع وهو القول الثاني على ما ذكرناه سابقا (قوله حيث يقال لادليل عليه فيجب نفيه) واعلم انهم اذا حاولوا نفي شيء غير معلوم الثبوت قالوا لادليل عليه فيجب نفيه اما الاول اعني انه لادليل عليه فيعلم بتغل ادلة الثبوت لذلك الشيء وبين فسادها مع عدم وجدان دليل سواها بالاستقراء واما الثاني اعني ان كل ما لادليل عليه يجب نفيه فيعلم بوجهين احدهما انه لو لم يجب نفي ما لادليل عليه انتفت الضروريات لجواز ان يكون جبال شامخة بحضرتنا لارها لانيها من قبيل ما لادليل على ثبوته فلو لم يجب نفيه لجواز وقوعه وهوانكار للضروريات وانتفت النظريات ايضا لانا اذا استدلنا بتدليل على حكم نظري فان جوزنا ثبوت ما لادليل عليه لجاز ان يكون لذلك الدليل معارض في نفس الامر لادليل لنا على وجود ذلك المعارض ولا نعلمه ولجاز ايضا ان يكون في مقدمات ذلك الدليل غلط لا دليل عليه فلم يتكشف لنا ولا تغيرنا ومع هذا التجوز لا يمكن حصول اليقين من الدليل فظهر ان تجوز ما لادليل عليه يوجب الفدح في العلوم الضرورية والنظرية فيكون باطلا وثابتهما ان غير المتأهلي من جملة الامور التي لادليل عليها فلو جوزنا ثبوت ما لادليل عليه لزم تجوز اثبات ما لا يثبت بالالزام باطل اجيب بوجهين الاول ان قولكم ان هذا الشيء لادليل عليه ان اردتم به عدم الدليل عليه في نفس الامر فهو ممنوع فان تزييفكم ادلة الثبوت وعدم وجدانكم بالاستقراء دليلا عليه لا يفيد عدمه في نفس الامر لجوازه ان يكون هنا لدليل لم يطلع عليه احد ولو سلم ذلك فعدم الدليل في نفس الامر لا يدل على عدم ذلك الشيء في نفسه حتى يجب نفيه فان الصانع تعالى لو لم يوجد العالم لم يدل ذلك على عدمه قطعا وان اردتم به عدمه عندكم فعدم الدليل عندكم لا يفيد عدم ذلك الشيء في نفس الامر والالزام ان يكون عوام الناس عالمين بانتفاء الامور التي لا يعلمون دليلا على ثبوتها وان يكون الكفار عالمين بانتفاء الامور التي لا يعلمون دليلا على ثبوتها كوجود الصانع ووحدته ونبوة محمد عليه السلام والخمس ونحوها اذ لادليل لهم على هذه الامور لكن الالزام باطل لكونهم جاهلين بالضرورة فكذا الملزوم والعلم بعدم الجبل الشاهق بحضرتنا ضروري لا يتوقف على تلك المقدمة اعني ان كل ما لادليل على ثبوته يجب نفيه والالزام بعدم الجبل نظريا بالضرورية والالزام باطل وعدم المعارض والغلط في المقدمات القطعية ضرورية كانت او نظرية ضرورية فلا يتوقف على الاستدلال بتلك المقدمة الفاسدة ووجود ما لا نهلية له ان امتنع بدليل قاطع دل على امتناعه امتنع ان يقاس عليه

(ومنها) اي من الحجج الفاسدة (الاستدلال بعدم المدارك) اي الادلة حيث يقال لادليل عليه فيجب نفيه (وهو) فاسد لانه (يوجب الجرم بالنقيضين عند فقد دليلي الطرفين) وهو ظاهر (ومنها التقليد وهو اتساع الغير على اعتقاده) اي ذلك الغير (بحق) في كلامه (بلادليل على وجوب اتباعه) خرج به تقليد العاصي بالمجتهد فانه مستند الى دليل كما سيأتي ان شاء الله تعالى (وهو ايضا باطل) لانه يوجب مامر من الجرم بالنقيضين عند فقد دليلي الطرفين والله اعلم

ما لا دليل عليه من الامور التي لم يدل قاطع على امتناعها لظهور الفارق وان لم يدل قاطع على امتناعه منع الحكم اعني وجوب الانتفاء فيما لا ينتهى وجوز ثبوته في نفس الامر كسائر الامور التي لا دليل على ثبوتها ولا قاطع يدل على امتناعها الثاني انه لو صح ما ذكرتم من ان عدم الدليل على الثبوت يستلزم العلم بعدم الثبوت وجب ان يكون عدم الدليل على الانتفاء مستلزما للعلم بالثبوت فيلزم من عدم دليل الطرفين اى الانتفاء والثبوت الجزم بهما معا في شئ واحد واللازم باطل وهذا ما ذكره المصنف بقوله بوجوب الجزم بالتقيضين عند فقد دليلي الطرفين (قوله باب المعارضة والترجيح) الترجيح في اللغة جعل الشئ راجحا اى فاضلا زائدا وفي الاصطلاح بيان الرجحان اى القوة التي لاحد المتعارضين على الآخر وهذا معنى قولهم هو اقتران الدليل الظني بامر يقوى به على معارضته واشترط ان يكون تابعا حتى لو قوى احدهما بامر ذاتي غير تابع له لا يكون رجحا (قوله اراد بهما الظنيين) قال المراد اعم ثم قال ومن وهم انه لا بد ههنا من زيادة قوله ظنيين لان التعارض لا يقع بين القطعيين اه فقد وهم لان الدليلين المذكورين اعم من المتعارضين ولذلك ثلث الصورة ولا تعارض في الثالثة انتهى اقول فيه نظر لانا لانسلم ان الدليلين اعم من المتعارضين بل المراد بهما المتعارضان وقوله ولذلك ثلث الصورة ممنوع لانه انما ذكر صورة التساوي في القوة وصورة كون احدهما اقوى بوصف ولم يذكر صورة عدم التعارض اعني كون احدهما اقوى من الآخر ذاتا وانما ذكرها على وجه التفرع والاحتراز عنها لاعلى وجه كونها من آحاد القسمة فالاولى في الاعتراض ان يقول لانسلم ان المراد بهما الظنيين بل المراد بهما اعم والاصح تسميته الى التعارض بل الترجيح والى التعارض مع ترجيح لان التعارض بل الترجيح يكون بين القطعيين فانهما اذا تعارضا فان علم التاريخ يحمل على نسخ الآخر وان لم يعلم التاريخ يطلب المخلص من قبل الحكم او المحل او الزمان وان لم يوجد المخلص صير من الكتاب الى السنة ومنها الى قول الصحابي والحاصل ان التعارض اذا وقع بين الظنيين يدفع بالترجيح واذا وقع بين القطعيين يدفع بالنسخ او بالمخلص او بالمصير من الاعلى الى الأدنى والترجيح يختص بالظنيين على ما صرح به في التفرير (قوله لامتناع وقوع المتنافيين) يعني وقوع التعارض الحقيقي فرع وقوع المتعارضين في الخارج معا فلو وقع التعارض بين القطعيين لم وقوعهما معا لكن اللازم باطل لامتناع اجتماع التقيضين واذا بطل وقوعهما معا لم وقوع احدهما فقط فلا تعارض

(باب)

في (المعارضة والترجيح) لما كانت الادلة الظنية قد تتعارض فلا يمكن اثبات الاحكام بها الا بالترجيح وذلك بمعرفة جهاته عقب مباحث الادلة بمباحث المعارض والترجيح تيمما للمقصود فقال (اذا ورد دليلان) اراد بهما الظنيين اذ لا يقع التعارض بين القطعيين لامتناع وقوع المتنافيين فلا ينصور الترجيح لانه فرع التفاوت في احتمال التقيض فلا يكون الا بين الظنيين

ولا ترجح قيل منشأ قوله لامتناع وقوع الشافيين القول بان حكم التعارض
في الصورة الاولى النسخ انتهى قلت منشأ لبس هذا بل حل التعارض على
التعارض الحقيقي الذي يدفع بالترجيح لا بالنسخ او بيان المخلص لكنه يرد عليه بناء
على هذا الجمل عدم صحة التقسيم الآتي على ما ذكرناه (قوله يقتضي احدهما
عدم مقتضى الآخر) قالوا تعارض الدليلين كونهما بحيث يقتضي احدهما
ثبوت امر والآخر انتفاءه في محل واحد في زمان واحد بشرط تساويهما في القوة
او زيادة احدهما بوصف هو تابع واحتزوا بانحدار المحل عما يقتضي حل المنكوحة
وحرمة امه او بانحدار الزمان عن مثل حل وطئ المنكوحة قبل الحيض وحرمة
وقت الحيض وبشرط التساوي عما اذا كان احدهما اقوى بالذات كالنص
والقياس والمصنف رحمه الله اكتفى بقوله بعينه عن قيد اتحاد المحل واتحاد
الزمان لان الاختلاف في المحل والزمان ينافي ورود اليجاب والسلب على امر
واحد بعينه وبه حصل الاكتفاء عن سائر الشروط المعتمدة في الشافيين من
اتحاد الشرط والاكلة والمكان ونحوهما (قوله فينهما معارضة) اي بين
الدليلين معارضة في الصورتين صورة تساويهما قوة وصورة كون احدهما اقوى
بوصف الا ان الصورة الاولى معارضة بلا ترجيح والثانية معارضة مع ترجيح
والمرجح هو القوة الوصفية لا الذاتية لان القوة الذاتية لا تصلح مرجحاً على ما سياتي
في بيان الترجيح توضيح المقام انه اذا دل دليل على ثبوت شيء والآخر على انتفائه
فاما ان يتساويا في القوة اولا وعلى الثاني اما ان يكون زيادة احدهما بما
هو بمنزلة التابع اولا في الصورة الاولى معارضة بلا ترجيح وفي الثانية معارضة
مع ترجيح وفي الثالثة لامعارضة ولا ترجيح وحكم الصورة الثانية والثالثة ان
يعمل بالا قوى ويترك الاضعف لكونه في حكم العدم عند الاقوى الا ان العمل
بالا قوى في الثالثة لبس بطريق المعارضة والترجيح بل لعدم تصور تعارض
الاضعف للاقوى ووجوب العمل بالا قوى واما الصورة الاولى اعني تعارض
الدليلين المتساويين في القوة سواء تساويا في العدد كالتعارض بين آية وآية اولا
كالتعارض بين آية وآيتين اوسنة وسنة اوسنة وستين اوقياس وقياس اوقياسين
فان ذلك كله من قبيل المتساويين في القوة اذ لا ترجح بكثرة الادلة فحكمهما انه ان كان
التعارض بين قياسين يعمل بينهما شاء وان كان بين آيتين او قراءتين اوسنتين
قولين او فعلين او مختلفين او آية وسنة في قوة الابهة كالشهور والتواتر فان علم
التاريخ فالتاريخ ناسخ وان لم يعلم التاريخ فان امكن المخلص بالجمع بينهما باعتبار

(يقتضي احدهما عدم مقتضى الآخر)
بعينه حتى يكون اليجاب واردا على
ما ورد عليه النفي (فان تساويا) اي
الدليلان (قوة) اشارة الى جواز تحقق
التعارض بلا ترجيح على ما هو الصحيح
اذ لا مانع من ذلك والحكم حينئذ
هو التوقف وجعل الدليلين بمنزلة
العدم ولا يلزم اجتماع التقيضين
او ارتقاعهما او الحكم كما لا يلزم شيء
من ذلك عند عدم شيء من الدليلين
(او كان احدهما اقوى) من
الآخر لا بالذات بل (بوصف) تابع
(فينهما معارضة والقوة) المذكورة
(رحمان) حتى لو قوى احدهما
بالذات لا يكون رجحانا فلا يقال النص
راجح على القياس لعدم التعارض
وسا في تحقيقه ان شاء الله تعالى

الحكم او المحل او الزمان يعمل به والايترك العمل بالدليلين ويصار من الكتاب الى السنة ومنها الى قول الصحابي او القياس على الاختلاف الذي ذكره المصنف ان امكن المصير والايقر الاصل ومن هذا التقرير ظهر الضعف في كلامه رحمه الله في موضعين احدهما انه قال حكم الصورة الاولى التوقف وجعل الدليلين بمنزلة العدم والاوى ان يفصل حكمهما على ما فصلناه والثاني ان قوله في معارضة الكتاب الكتاب اه تفرع على قوله فان تساوى القوة فالاولى ان يعاد هذا القول ويقال ثانيا واذا تساوى قوة في معارضة الكتاب آه على ما فعله صاحب التفتيح للتلازم الفصل بين المفرع والمفرع عليه بشئ يوهم خلاف المقصود (قوله في معارضة الكتاب الكتاب والسنة السنة) تفرع على الصورة الاولى اعني قوله فان تساوى قوة على ما ذكرناه مع ما فيه من الضعف وفيه اشارة الى ان النسخ لا يجري بين القياسين المتعارضين لعدم تصور التقدم والتأخر فيهما لعدم الترتيب بينهما ولا بين قياس وقول الصحابي ولا بين قولي الصحابي لما ذكرناه (قوله اذا انحدر زمان ورودهما) ليس المراد به اتحاد زمان التكلم بهما بل المراد اتحاد زمان نسبة القضيتين المتنافيتين حتى لو قيل في زمان واحد زيد قائم الآن زيد ليس بقائم غدا لم يكن تناقضا مع اتحاد زمان التكلم بهما ولو قيل زيد قائم وقت كذا ثم قيل بعد شهر مثلا زيد ليس بقائم في ذلك الوقت كان تناقضا مع عدم اتحاد زمان التكلم بهما (قوله وتعتبر السنة متأخرة) فيه اشارة الى دفع اعتراض اورده في التلويح حيث قال ههنا بحث وهو انهم صرحوا بأنه لا عبرة بكثرة الادلة بل بقوتها حتى لو كان في جانب آية وفي جانب آيتان او في جانب حديث وفي الآخر حديثان لا تترك الآية الواحدة والحديث الواحد بل يصار من الكتاب الى السنة ومن السنة الى القياس اذ لا ترجيح بكثرة الادلة ويلزم من هذا ترجيح الآية والسنة على آيتين فيما اذا كان الحديث موافقا لآية الواحدة وكذا ترجيح السنة والقياس على حديثين وهذا بعيد جدا لانه ان كان باعتبار تقوى الآية بالسنة او تقوى السنة بالقياس فاذا جاز تقوى الدليل بما هو دونه فلم لا يجوز تقويه بما هو مثله وان كان باعتبار تساقط المتعارضين ووقوع العمل بالسنة والقياس السالم عن المعارض فلم لا يجوز تساقط الآيتين ووقوع العمل بالآية الاخرى السالمة عن المعارض وكذا في السنة وغاية ما يمكن في هذا المقام ان يقال ان الادنى يجوز ان يصير بمنزلة التابع للاقوى فبرحمه بخلاف المماثل او يقال القياس يعتبر متأخرا عن السنة والسنة عن الكتاب فالتعارضان يتساقطان ويقع العمل بالتأخر

(في) معارضة (الكتاب) (الكتاب) (والسنة) السنة (بحمل) التعارض (الصوري) (على نسخ الاخير) اى كون الاخير ناسخا للاول (ان علم التاريخ) لا متنازع حقيقة التعارض في الكتاب والسنة لانه انما يتحقق اذا انحدر زمان ورودهما والشارع منزلة عن تنزيل دليلين متناقضين في زمان واحد بل ينزل احدهما سابقا والآخر لاحقا ناسخا للاول لكننا اذا جهلنا التاريخ توهمنا التعارض واذا علمنا التقدم والتأخر حلنا عليه (والا) اى وان لم يعلم التاريخ (يطلب المخلص) اى يدفع المعارضة ويجمع بينهما ما امكن ويسمى عملا بالشبهين (فان وجد) المخلص (فيها) ونعمت (وان لم يوجد) المخلص (صبر من الكتاب الى السنة) وتعتبر السنة متأخرة عن الكائنات فالآيتان تتساقطان بالتعارض ويقع العمل بالسنة المتأخرة ولا مجال لهذا اذا كان في جانب آيتان او سنتان بان تتساقط الآيتان بالتعارض ويعمل بالآية السالمة منه لان اعتبار التأخر فيها لا يتصور لاتحاد النوع

ولان الادنى يجوز ان يكون

﴿ ٣٧٣ ﴾

بمقتضى التابع للاقوى فخرج

بخلاف المائل مثلاً قوله تعالى فاقرا

ما تبس من القرآن وقوله تعالى وإذا قرأ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا تعارضنا فصرنا الى قوله عليه السلام من كان له امام فقرأه الامام قراءة له (و) صير (منها) اى من السنة اذا وقع التعارض بين السنتين (الى قول الصحابي مطلقاً) اى سواء وافق القياس اولاً (ان قدم) قول الصحابي على القياس (مطلقاً) كما قال فخر الاسلام وابوسعيد البردعي (والا) اى وان لم يقدم مطلقاً بل قدم فيما خالف القياس (ففي مخالف القياس) اى يقدم قول الصحابي فيما خالف القياس كما قال الكرخي (ومنه الى القياس) مطلقاً على الاول ومقيداً على الثانى (والا) اى وان لم يقدم على القياس اصلاً كما قال الامام شمس الأئمة (فكالتقياس) اى يكونان في مرتبة واحدة (يعمل باحدهما بالتحري) كما سأتى في القياسين (ان امكن) المضمر من الكتاب الى السنة ومنها الى قول الصحابي ومنه الى القياس او منها الى احدهما على الخلاف السابق مثال تعارض السنتين ماروى الثعمان ابن بشران النبي عليه السلام صلى صلاة الكسوف كما يصلون ركعة وسجدتين وماروت عائشة رضى الله عنها انه عليه السلام صلاه ركعتين باربع ركوعات واربع سجديات تعارضنا فصرنا الى القياس على سائر الصلوات

انتهى فالشارح رحمه الله عكس الامر وقدم ما اخره من الجواب واخر ما قدمه لكن الاولى ان يقول لان اعتبار المتأخر فيها لا يتصور لان الفرض انه لم يعلم الشارع وذلك لان مجرد الاتحاد في النوع لا ينافى اعتبار المتأخر فيها بعد علم الشارع (قوله ولان الادنى يجوز ا) فعلى هذا يكون من قبيل ما كان احدهما اقوى بوصفه تابع ويلزمه ان يكون دليل مستقل تابعا لدليل آخر مستقل اقوى منه وبدفع منع بطلان اللازم (قوله او منها) اى من السنة (قوله من الاختيار) اى القائلين اعنى المجتهدين (قوله وتوضيحه) اى توضيح الجواب (قوله وهذا) اى بقاء الامر مشكلاً (قوله لانه حينئذ) اى حين الحكم بحجاسته (قوله لا يضمن الى التيمم) المشهور في عبارة الفقهاء لا يضمن اليه التيمم (قوله احتمالاً) قيد للظهور (قوله واما امتناع الاقضية) يعنى لو صير بعد تعارض الآثار الى القياس فاما ان يصار الى القياس بالهرة في الحكم بالطهارة لوالى القياس بالكل في الحكم بالنجاسة الى القياس بلحمة في الحكم بالنجاسة الى القياس يعرفه في الحكم بالطهارة والكل بمنع اما الاول فلان الضرورة فيه دون الضرورة في الهرة واما الثانى فلعدم الضرورة في الكلب واما الثالث فلعدم الضرورة فيه ايضا واما الرابع فلكون الضرورة فيه اكثر مما نحن فيه وعلى التقادير الاربعه يمنع القياس للفارق (قوله في اصح الروايتين) يعنى ان لحمة ولبنة نجس في اصح الروايتين لان الحرمة اذا لم تكن لفساد الغذاء كما في التراب ولا للغيث الطبيعي كما في الضفدع والسحفاة ولا للاحترام كما في الادى تكون آية النجاسة فيكون لحمة ولبنة نجسا (قوله اذ لو كان طاهراً لكان طهوراً امام يغلب على الماء) يعنى ان سؤد الحمار لو كان طاهراً لزم ان لا يخرج الماء الذى اختلط فيه السؤر عن الطهورية ما لم يغلب على الماء لكنه يخرج عنها فلزمه عدم طهارة الخلوط فيكون الشك في طهوريته (قوله اذ لا يجب بعد استعماله) يعنى لو توضأ بسؤر الحمار ومسح رأسه وضم اليه التيمم ثم وجد ماء مطلقاً لم يجب غسل رأسه ولو لم يكن السؤر طاهراً وجب غسل رأسه فعلم انه طاهر فيلزمه ان يكون الشك في طهوريته (قوله ان يحكم بان لا يتنجس الماء الطاهر) اى الماء الذى شرب منه الحمار وانما يحكم بطهارته لانه الاصل ولو توضأ المحدث لا يحكم بزوال الحدث بل يحكم ببقائه لان البقاء فيه اصل لوجوده قبل استعمال السؤر ولم يحكم ببقاء طهورية ذلك الماء الطاهر لاستلزامه زوال الحدث (قوله كراهى الجر والنصب) واختلفوا في دفعه فذهب بعض الظاهريين الى الجمع بين المسح والغسل ومحمد

(والا) اى وان لم يمكن المصير الى ما ذكر (نقرر الاصول) اى يعمل بالاصل ويقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين (كما في سؤر الحمار حيث تعارض الاخبار والآثار وامتنع القياس)

من الاخبار اما الاخبار فكما روى انس رضي الله عنه انه عليه السلام

(٢٧٤)

نهى عن اكل لحوم الجمر

الاهلية وما روى انه عليه السلام قال
كل من سمين مالك لمن قال لم يبق
من مالى الا هذه الجمرات وايضا روى
عبد الله بن ابي اوفى انه عليه السلام
حرم لحوم الجمر الاهلية يوم خيبر وروى
خالب بن ابيجر انه عليه السلام اباحها
فاوجب ذلك اشتباها في لحمه ويلزم
منه الاشتباه في سوره لان لعابه متولد منه
فاخذ حكمه فان قيل ادلة الاباحه
لاتساوى ادلة الحرمة حتى ان حرمة
مما يكاد يجمع عليه قلنا هو معارض
بضرورة الاختلاط والطوف
في حق السور وان لم يبلغ حد ضرورة
الهرة وتوضيحه ما قال شيخ الاسلام
في مبسوطه ان الاختلاف في الطهارة
والنجاسة لا يورث الاشتباه كما اذا اخبر
عدل بطهارته وآخر بنجاسته فانه
ظاهر ولا اشكال في حرمة لحمه ترجحا
لجنب الحرمة الا انه لم ينجس الماء لمافيه
من الضرورة والبلوى اذا جاز يربط
في الدور والافنية في شرب من الاواني
الا ان الهرة تدخل المضائق فتكون
الضرورة فيها اشد فالجواز لم يبلغ
في الضرورة حد الهرة حتى يحكم
بطهارة سوره ولا في عدم الضرورة
حد الكلب حتى يحكم بنجاسة سوره
فيبقى امره مشكلا وهذا احوط
من الحكم بالنجاسة لانه حينئذ لا يضم
الى التيمم فيلزم التيمم مع وجود الماء
الطهور احتمالا والعجب ان المعترض

ابن جرير الى التخيير بينهما عملا بالدليلين وبعضهم الى ان النصب في حالة التعني
والجر في حالة التوقف وقال الجمهور يجب الغسل مع الكعبين فقال بعضهم ان الجر
جوازي وهو على القراءة تين معطوف على المغسول لا الممسوح لما دلت عليه
الاحاديث المشهورة من وجوب الغسل والوعيد على الترك وان الغسل اقرب الى
الاحتياط لمافيه من معنى المسح ايضا ولان من قال بالمسح لم يجعله مفعيا بالكعبين
وقال بعضهم انه معطوف على الممسوح على القراءة تين وليس الجر بجوازي لانه
ليس موقعه لكن في احدى القراءتين معطوف على لفظه وفي الاخرى على
محله لا للمسح بل لينة على الاقتصاد في الغسل على ما في الكشف من ان الرجل
من بين الاعضاء المغسولة مظنة الاسراف في صب الماء عليها فمقطعت على
الممسوح لا للمسح ولكن للتنبيه على وجوب الاقتصاد في صب الماء عليها وجيء
بالغاية دفعا لظن انها من الممسوحات لان المسح لم يضرب له غاية في الشرع اقول
المسح يطلق على معنيين احدهما الاصابة والاخرى الاسالة على ما في المصباح
اما بالاشتراك او بالحقيقة والمجاز فعلى هذا ان الرجل معطوف على المسوح
على القراءة تين باعتبار لفظه ومحله لكن باعتبار ان المسح في المعطوف عليه بمعنى
الاصابة وفي المعطوف بمعنى الاسالة فان قلنا بعموم المشترك او عموم المجاز فالامر
ظاهر والا فالعامل في المعطوف محذوف اي وامسحوا بارجلكم (قوله)
بتضمنه الضمير المنصوب راجع الى التعارض (قوله بما يندفع به) اي يندفع
التناقض به (قوله وهو غير الترجيح الذي يأتي) يعني انه قد اعتبر في التعارض
اتحاد الحكم والمحل والزمان على ما صرحوا به وقد اشار اليه سابقا بقوله يقتضي
احدهما عدم مقتضى الآخر بعبارة على ما بيناه فاما ان يكون التعارضان
متساويين في القوة او يكون احدهما اقوى من الآخر بوصف تابع فقوته بهذا
الوصف رجحان وهو المراد بالترجح الذي يأتي بيانه والاول اعني المتساويان قوة
ولم يمكن تقوية احدهما بوصف تابع ان علم تاريخهما فالمتاخر ناسخ على ما تقدم
وان لم يعلم تاريخهما فيطلب له المخلص اي دفعه ببيان تعدد النسبة بعدم اتحاد
الحكم او المحل او الزمان وهو الذي اراد بيانه ههنا (قوله ونفيه الى دليل) اي
نفي بعض الافراد الاخر لذلك الحكم فقيه استخدام (قوله في دفع بان المواخذة
التي اه) دفعه الشافعي بان يحمل العقد في الآية الثانية على كسب القلب من
عقدت على كذا عن مت فيشمل الغموس وبصير معنى الايتين واحدا وهو
نفي الكفارة عن اللغو وثباتها على المعقودة والغموس وذلك لان كسب القلوب

بعد ما اعترض نقل هذا الكلام واما الآثار فنقول ابن عمر ان سور الجمار نجس وقول ابن عباس انه طاهر
واما امتناع الاقيسة فانه لا يمكن الجافة بالهرة لانه ليس مثلها في الطوف ولا بالكلب للضرورة في سوره

ضرورة لاختلاطه ولا بقره الطاهر
في ظاهر الرواية لان الضرورة فيه
اكثر فقل الشك في طهارته اذ لو كان
طاهر الكان طهورا ما لم يغلب على الماء
وقيل في ظهوره اذ لا يجب بعد
استعماله غسل الرأس اذا وجد الماء
فالعامل بالاصل على التقديرين واحد
وهو ان يحكم بان لا ينجس الماء الطاهر
ولا يزول الحدث الحاضر بالشك
ولم يحكم ببقاء الظهورية الحاصلة
لاستلزامه الحكم بزوال الحدث واهدار
دليل النجاسة مرة بخلافه اذا جعل
طاهرا غير ظهوره وضم التيم اليه
(وهو) اي التعارض في الكلب والسنة
(اما بين آيتين او قراءتين) في آية
واحدة كقراءة الجبر والنصب في قوله
تعالى وامسحوا برؤوسكم وارجلكم
فان الاولى تقتضي مسح الرجل والثانية
غسلها كما هو المذهب (اوستين)
قولين او فعلين او مختلفين (او آية
وسنة مشهورة او متواترة والمخلص
عن التعارض) اي دفعه وبيان انه غير
واقع وهو غير الترجيح الذي يأتي
بيانه لان التعارض للشاقض الذي
يتضمنه بندفع بما يندفع به من بيان
تعدد التسمية وهذا غير دفعه من جهة
الدليل ورجح احدهما ببيان انه
اقوى فلا يعتبر الاخر (اما من قبل
الحكم او الحسالة او الزمان اما الاول
فاما بان يوزع الحكم) باضافة ثبوت
بعض افراد الحكم الى دليل ونفيه الى دليل آخر (كقسمه) المال (المدعي بين) المدعين (المبرهين او) بان (يحمل
على تغايره) اي تغاير حكم الدليلين كان يكون احدا الحكمين دنيويا والاخر اخرويا (كما في آيتي الجين)

في الآية الاولى مفسر والعقد في الثانية محمل فيحمل المحمل على المفسر ويندفع به
التعارض واعتراض عليه بوجوه الاول ان فيه عدولا عن الحقيقة من غير
ضرورة لان العقد ربط الشيء بالشيء وذلك حقيقة في العقد المصطلح بين الفقهاء
لما فيه من ربط احد الحكمين بالآخر بخلاف عزم القلب فانه سبب للعقد
فيسمى به مجازا واجيب بان العقد بمعنى الربط انما يكون حقيقة في الاعيان دون
المعاني فهو في الآية مجاز لا محالة على ان عقد القلب واعتقاده بمعنى ربط الشيء
وجعله ثابتا عليه اشهر في اللغة من العقد المصطلح في الفقه فانه من مصطلحات
الفقهاء ورد بان العقد بذلك المعنى وان كان حقيقة في الاعيان الا انه في عرف
الشرع صار حقيقة شرعية في قول يكون له حكم في المستقبل لارتباط بينهما
بدليل قوله تعالى او فوا بالعقود اذ لا يصح الامر بالايفاء الا بماله حكم في المستقبل
فهو ان في هذا المعنى حقيقة شرعية وهي في الشريعة كالحقيقة اللغوية لا يصح
الى غيرها الا عند تعذرهما وكلام الشافعي لا يتم الا بهذا التجوز فيكون مرجوحا
في مقابلة كلام الحنفية حيث لا يجاز هناك الثاني ان اقتران الكسب بالمواخضة
يدل على ان المراد بها المواخضة الاخرى اذ لا عبرة بالقصد وعدمه في المواخضة
الدينية واجيب بمنع ذلك في حقوق الله تعالى لاسيما الحقوق الدائرة بين العباد
والعقوبة الثالث ان الآية على هذا التقدير تكرر للاية السابقة ولا شك ان
الافادة خبر من الامادة واجيب بان سوق الثانية لبيان الكفارة فلا تكرر ورد بان
المراد بالوجه الثالث ان الآية الثانية على هذا التقدير تكرر الاولى في المنطوق وان
تغايرنا في السوق على انه بدون ذكر الآية الثانية يجوز ذكر الكفارة فهو تكرر
واعلم ان ما ذكره الشارح من الدفع على مذهبا موافق لما ذكره الشيخ ابو منصور
المازدي حيث قال في المواخضة عن اللغو في الآية الاولى واثنهما في الغموس
والمراد منها الاثم ونفي المواخضة في الآية الثانية عن اللغو ايضا واثنهما في العقوبة
وقدر المواخضة ههنا بالكفارة حيث قال فكفارته اطعام عشرة مساكين فدل
على ان المواخضة في العقوبة بالكفارة وفي الغموس بالاثم وفي اللغو لا مواخضة
انتهى وذكر بعض المحققين في دفع هذا التعارض وجه آخر حاصله ان المراد باللغو
في الآيتين هو الحسالي عن القصد اعني الجين صهوا بالمواخضة في الآيتين هي
المواخضة في الآخرة والغموس في المكسوبة لافي المتقدمة ولا في اللغو فالآية
الاولى اوجبت المواخضة في الآخرة على الغموس والثانية لم تعرض لها لانها
ولا اثباتا بل هي ساكنة عنها فلا تعارض بينهما اصلا واعتراض عليه بان قوله

بعض افراد الحكم الى دليل ونفيه الى دليل آخر (كقسمه) المال (المدعي بين) المدعين (المبرهين او) بان (يحمل
على تغايره) اي تغاير حكم الدليلين كان يكون احدا الحكمين دنيويا والاخر اخرويا (كما في آيتي الجين)

في البقرة لا يؤخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤخذكم بما كسبت

﴿٣٧٦﴾

قلوبكم وفي المائدة بما عقدتم

تعالى فكفارته الآية تفسير للمواخذة في الآية الثانية والمواخذة التي هي الكفارة
انما هي في الدنيا لا في الآخرة والمختص بالآخرة انما هي المواخذة التي هي العقاب
وجزاء الأثم فكيف يصح ان تحمل المواخذة فيها على المواخذة في الآخرة اجيب
عنه باننا لانسلم انه تفسير للمواخذة بل هو تنبيه على طريق دفع المواخذة
في الآخرة اى اذا حصل الأثم باليمين المتعقبة بالخط فوجه دفعه وسره اطعام
عشرة مساكين (قوله فان اليمين مما هزله جد) اى فلو كان وجوب الكفارة
ابضا منوطا بالعزيمة لما وجبت الكفارة في اليمين هازلا لا تنفاه العزيمة في الهزل
مع انها قد وجبت (قوله فان قراءة التخفيف توجب الحل بعد الطهر آه)
وهذه العبارة تدل بمطوقها على ان الحل مستفاد من قوله حتى يطهرن باعتبار
مفهوم الغاية ويرد عليه ان الحل كان ثابتا ثم ورد النهي عن قربان بسبب
الحيض فالنهي قد انقضى بانقضاء الحيض فطهر الحل الثابت ولا يزال المانع
لعدم تناول النهي اياه فلامعنى لاسناد ايجاب الحل الى ذلك القول اللهم
الا ان يقال المراد عدم ارتفاع الحل بالنهي لكنه عبر عنه باليجاب قوله تعالى
حتى يطهرن مجازا اشارة الى ان الحل الشايت قبل النهي وبعده حل شرعى
مستند الى دليل شرعى فان قيل ان قراءة التخفيف كيف توجب الحل بعد الطهر
قبل الاغتسال على قراءة تطهرن بمعنى اغتسلن يدل على ان المراد بقوله حتى
يطهرن بمعنى اغتسلن على القراءة تين اما على قراءة التشديد فحقيقة فيه واما على
قراءة التخفيف فجاز باطلاق المزموم على اللازم ضرورة لزوم الغسل عند
الانقطاع اجيب بان فعل قد يجرى بمعنى فعل من الثلاثى مثل تكبر بمعنى كبر
فيحمل عليه في قراءة التخفيف اذ في الانقطاع على العشرة لا يجوز تأخير حق
الزوج الى الاغتسال (قوله فحملنا المخفف على العشرة) اى على الانقطاع
في العشرة وقتنا يحل قربانها قبل الاغتسال الا انه لا يستحب للنهي عنه في القراءة
بالتشديد (قوله والمشدد على اقل) اى حملنا المشدد على الانقطاع في اقل
من العشرة اى عند تمام العادة وقتنا لا يحل قربانها حينئذ حتى تغسل او يمضي
عليها وقت صلاة كامل بقدر فيه الاغتسال والتحرمة للصلاة وذلك لأن الصلاة
حينئذ تصير دينا في ذمتها فصارت من الطاهرات فيحل وطئها لان الشرع
لما حكم عليها بوجوب الصلاة وذلك لا يصح مع الحيض دل انها طاهر والمراد
بادنى وقت الصلاة ادناء الواقع آخر اعى ان تطهر في وقت منه الى خروجه
قدر الاغتسال والتحرمة لا اعم منه ومن ان تطهر في اوله ويمضي منه هذا

الايمان فالاولى تقتضى المواخذة
بالغموس لانها مكسوبة للقلب اى
مقصودة له والثانية تنفيها لانها
لم تصادف محل عقد اليمين وهو الخبر
الذى فيه رجاء الصدق فيندفع بان
المواخذة التي في المائدة نبوية
لتفسيرها بالكفارة والتي في البقرة مطلقها
فتصرف لاطلاقها الى الاخرية
ولان المنوط بالعزيمة هو العقاب
لا وجوب الكفارة فان اليمين مما هزله
جد (واما الثاني) وهو المختص
من قبل الحال (فبان بحمل كل)
من الدليلين (على حال حل قراءة في
التخفيف والتشديد) في قوله تعالى
ولا تقر بهن (حتى يطهرن) على حال
انقطاع الحيض (في العشرة و) حال
انقطاعه (في اقل) فان قراءة التخفيف
توجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال
وبالتشديد توجب الحرمة قبل الاغتسال
فحملنا المخفف على العشرة والمشدد
على اقل ولم يعكس لانها اذا طهرت
بعشرة حصلت الطهارة الكاملة لعدم
احتمال العود و باقل منها تحتمل العود
فاخرج الى الاغتسال لتأكد الطهارة
(واما الثالث) وهو المختص من قبل
الزمان (فباختلاف زمان الحكم)
الذى يتضمنه الكلام وبه يندفع
التناقض (او) اختلاف (زمان الورد)
اى ورود الدليلين (صريحا) وعلى
تقدير اختلاف زمان الورد صريحا
(فالتأخر) من الدليلين (ناسخ)
للمتقدم منهما كآتي العدة الاولى واولات الاجال اجلهن ان يضعن جلهن والاخرى والذين

المقدار

يتوفون منكم الآية

المقدار على ما ينشأ في شرحنا على المتن في فارجع اليه (قوله لعدم احتمال العود)
فان قيل قد يعود الدم بعد العشرة قلنا انه دم استحاضة لادم حيض (قوله
وقد سبق في بحث العام) وقد سبق منا ايضا ياته (قوله وهو المراد بتكرار
النسخ في عبارة القوم) قالوا كان الاصل في الاشياء قبل البعثة الاباحة فلو قلنا
ان المحرم مقدم على المباح يلزم تكرار النسخ لان المحرم كان ناسخا للاباحة الاصلية
ثم المباح يكون ناسخا للمحرم فيكرر النسخ واعترض عليه بان الاباحة الاصلية
ليست حكما شرعيا فلا تكون الحرمة بعده ناسخا له لان النسخ مرفع الحكم الشرعي
فلا يلزم من تقدم المحرم على المباح تكرار النسخ واجيب عنه بان المراد بتكرار
النسخ تكرار التغيير لا النسخ المصطلح ولا شك ان المكلف اذا انتفع بشئ قبل
ورود محرمه او مباحه لا يعاقب عليه لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
ولقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا ثم اذا ورد المحرم فقد غير الامر
المذكور وهو عدم العقاب على الانتفاع ثم اذا ورد المباح فقد نسخ ذلك المحرم
فكرر التغيير واما على العكس اعني ان المباح مقدم على المحرم فلا يلزم التغيير
واحد وهذا هو الذي قصده رجه الله وفيه اشارة الى مسئلة حكم الافعال
قبل البعثة وهو الاباحة لا معنى ان الاباحة قبلها كانت اصلا في الاشياء
باعتبار الخلقة لان الانسان لم يترك سدى في وقت من الاوقات بل نزل بهم نذير
بين بمعنى ان الاباحة كانت ظاهرة في الاشياء كلها بين الناس قبل البعثة اعني
زمن الفترة لاختلاف الشرائع السالفة في ذلك الزمان ووقوع التعريفات
في التورية فلم يبق الاعتماد والوثوق على شئ من الشرائع فظهر الاباحة بمعنى
عدم العقاب على الاتيان به ما لم يوجد له محرم واعلم انهم اختلفوا في حكم الافعال
قبل البعثة أهو على الاباحة او على المنع او التوقف ولا بد من تحرير محل النزاع
فالافعال ان كانت اضطرارية كالنفس ونحوه فليس بممتنع بالاتفاق الا عند
من يجوز التكليف بالاحمال وان كانت اختيارية وهي محل النزاع كاكل الفواكه
فحكمها عند اكثر المعتزلة وبعض الفقهاء الاباحة بالمعنى الذي نفيه واليه اشار
محمد في الاكراه فيمن يهدد بقتل جلي اكل الميتة او شرب الخمر فلم يفعل حتى قتل
خفت ان يكون آمنا لان اكل الميتة وشرب الخمر لم يحرم الا بالثبوت عنهما انتهى
فقد جعل الاباحة اصلا والحرمة بعارض انتهى واعتدوا عليه بانه تصرف لا يضر
المالك كالاستغلال بجدار الغير والاقباس من ناره وعند معتزلة بغداد وبعض
الشيعة الحرمة واستدوا عليه بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيحرم

وقد سبق في بحث العام (او دلالة
كالخاطر يؤخر عن المباح نقلا بالحديث)
وهو قوله عليه السلام ما اجتمع الحرام
والحلال الا وقد غلب الحرام الحلال
(وعقلا بانه لو قدم) الخاطر (لتكرر
التغيير) وهو المراد بتكرار النسخ في عبارة
القوم وذلك لاصالة الاباحة في زمن
الفترة قبل شريعتنا لا في اصل
الخلقة فان الناس لم يتركوا سدى
في زمان من الازمنة قال تعالى وان من
امة الا خلا فيها نذير فلو قدم الخاطر
التغيير للاباحة الاصلية لتغير المباح
التأخر فيكرر التغيير بالضرورة وتكرر
التغيير زيادة على نفس التغيير فلا يثبت
بالشك (و) نحو (المثبت) يؤخر
(عن الثاني للمصر) من لزوم تكرار التغيير
لان الثاني لوجعل مؤخر الغير مثبت
التغيير للنفي الاصلى وعن عيسى بن ابان
ان الثاني كالمثبت وانما يطلب
الترجيح من وجه آخر وقد دلت بعض
المسائل على تقديم مثبت وبعضها
على تقديم الثاني فخرج الى بيان
ضابط في تساويهما وترجيح احدهما
على الآخر وهو ان النفي ان كان مبنيا
على العدم الاصلى فالمثبت مقدم والا
فان تحقق انه بالدليل تساويا وان
احتمل الامر بن ينظر لبيان الامر

كما في الشاهد وعند الاشعية وعامة اهل الحديث التوقف فيقال على السبع
 ان اردتم بالاباحة الاصلية ان لا حرج في الفعل والتزك فلا نزاع في ذلك على
 ما ذكرنا وان اردتم بها خطاب الشارع في الازل بذلك فليس بمعلوم بل ليس
 بمستقيم لان الكلام فيما لاحكم فيه للعقل بحسن الاشياء ولا فقهها في حكم
 الشارع على ما هو المذهب عند عامة اهل السنة وايضا ان ما ذكره لا يصلح دليلا
 لان حكم المقيس عليه ثبت بالشرع ولا شرع فيما نحن فيه لان الكلام فيما قبل البعثة
 ولا حكم للعقل فيه بالمعنى المتنازع فيه حتى ثبت اباحتها عقلا فيصلح مقيسا عليه
 لا ثبات الاباحة العقلية ويقال على المحرم ان اردتم حكم الشارع بالحكمة
 في الازل فغير معلوم اذ التقدير انه لا محرم ولا مباح بل غير مستقيم لان المفروض
 انه لم يدرك بالعقل حسنه ولا فقهه في حكم الشارع وان اردتم العقاب على
 الانتفاع به فباطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولان من ملك
 بحر الاينزف وهو في غاية الجود واخذ مملوكه قطرة من ذلك البحر لا يدرك بالعقل
 تعذيبه وعقابه لذلك بل لا ينبغي ذلك من الكبريم وما ذكره لا يصلح دليلا لانه
 قياس مع الفارق لان الشاهد يتضرر دون الغائب وايضا ان حرمة التصرف
 في ملك الغير في الشاهد مستفادة من الشرع ولا شرع فيما نحن فيه واما التوقف
 فاختلف في تفسيره ففسره بعضهم بعدم الحكم واعترض عليه بوجوه الاول
 انه جزم بعدم الحكم لا توقف والثاني ان الحكم قديم عند الاشعية فلا يتصور
 عدمه لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فان قيل مراده بعدم الحكم عدم تعلق
 الحكم بالفعل لا عدم نفس الحكم بناء على ان تعلقه به قبل البعثة محال لكون
 الفعل قبله محالا وتكليف المحال محال قلنا التكليف بالمحال جائز عنده فلا يتوقف
 تعلق الحكم بالفعل على البعثة اذ لا موجب للتوقف سوى التعرض عن التكليف
 بالمحال ولقائل ان يقول تجوز تكليف المحال لا يستلزم القول بوقوعه لان
 الامكان لا يقتضي الوقوع ولو سلم فلا يلزم منه ثبوت تعلق الحكم بالفعل قبل
 البعثة لجواز ان يمنع بسبب آخر والثالث ان الفعل اما ممنوع في حكم الله تعالى
 فيحرم او غير ممنوع فيباح واجيب عنه باننا لانسلم ان عدم المنع في حكم الله تعالى
 يستلزم الاباحة فان المباح ما اذن الشارع في فعله نصا او دلالة وفسره بعضهم بعدم
 العلم بان في ذلك الفعل حكما لله تعالى ام لا واعترض عليه باننا نعم قطعنا ان الله
 تعالى في كل فعل حكما اما بالمنع عنه او بعدم المنع وفسره بعضهم بعدم العلم لان
 الحكم فيه الاباحة او الحصر وهذا هو الحق اذ التقدير ان لادليل من الشارع

ولهذا قلت (ان لم يعرف ٢٧١ النفي بالدليل والا) اي وان عرف به (مثل الثبت) اي فالتنفي مثل الثبت

في الدرجة فمحتاج الى الترجيح بطريق آخر (وان احتمل النفي الوجهين) اي ان يعرف بدليل وان يعرف بلا دليل بناء على العدم الاصيلي (ينظر فيه) اي يتأمل في ذلك النفي فان تبين انه بالدليل يكون كالاثبات وان تبين انه بناء على العدم الاصيلي فالاثبات اولي فالتنفي في حديث ميمونة وهو ما روى انه عليه السلام تزوجها وهو محرم مما يعرف بالدليل وهو هيئة المحرم فعارض الاثبات وهو ما روى انه تزوجها وهو حلال ورجح رواية ابن عباس على رواية يزيد بن الاصم لانه لا بعده في الضبط والاتقان واذا اخبر بطهارة الماء ونجاسته فاطهارة مما يعرف بالدليل فان بينه كان كالاثبات فيجب العمل بالاصل والا فالتجاسة اولي وعلى هذا الاصل تنفرع الشهادة على النفي (واما في) معارضة (القياس) القياس عطف على قوله في الكتاب (فلا نسخ) ان علم تأخر احدهما اذ لا مدخل للرأي في بيان انتهاء مدة الحكم (ولا تساقط) ان لم يعلم التأخر ولم يوجد المخلص كما في النصين حتى يعمل بعده بظاهر الحال اذ في النصين انما يقع التعارض للجهل بالناسخ فلا يصح العمل باحدهما مع الجهل وامام في القياسين فكل منهما صواب بالنظر الى الدليل فيكون مقيدا في حق العمل وان كان بالشرط الآتي (بل) الواجب على طالب الحكم ومن هو بصدد معرفته

ولا محال من العقل قبل وهذا التفسير يساوي القول بالاباحة من جهة اتفاقهما على انه لا عقاب على الفعل ولا على الترك فلا خلاف بينهما في المعنى وفيه نظر لان مذهب التوقف على هذا التفسير هو انه لا علم بالخطر والاباحة اي بالعقاب وعدمه ومذهب الاباحة هو القول بعدم العقاب والاول اعم من الثاني فكيف يتساوى ان (قوله وان يعرف بلا دليل) الاولى ان يقول وان لا يعرف بدليل ليناسب ما قال سابقا ان لم يعرف النفي بالدليل (قوله فالتنفي في حديث ميمونة اه) هذا نظير النفي الذي يعرف بالدليل بيانه ان كاح المحرم جائز عندنا تمسكا بما روى انه عليه السلام تزوج ميمونة وهو محرم وتمسك الخصم بما روى انه عليه السلام تزوج ميمونة وهو حلال واتفقا على انه لم يكن في الحل الاصيلي بل الخلاف في انه كان في الاحرام او في الحل الذي بعد الاحرام فعني انه تزوجها في الاحرام انه لم يتغير الاحرام بعد فكان نفيا ومعنى انه تزوجها في الحل الذي بعد الاحرام ان الاحرام تغير الى الحل فكان مثبتا للاخر العارض على الاحرام لكن الاحرام حالة مخصوصة تعرف عبثا بالناسخ فيكون كالاثبات فربحنا بالزاوي وهو ابن عباس رضي الله عنه لانه مقدم على راوي الخصم وهو يزيد ابن الاصم (قوله واذا اخبر بطهارة الماء اه) هذا نظير النفي الذي يحتمل معرفته بالدليل ويحتمل بناء على العدم الاصيلي لان طهارة الماء قد تدرك بظاهرها الحال وقد تدرك عيانا بان غسل الاناء بماء السماء او بالماء الجاري وملاؤه باحدهما ولم يغيب عنه اصلا ولم يلاقه شيء فمجهض فاذا اخبروا بحد نجاسة الماء والاخر بطهارته فان تمسك بظاهر الحال فاخبار النجاسة او في وان تمسك بالدليل كان مثل الاثبات فيحتاج الى الترجيح بطريق آخر فربحناه بوجوب العمل بالاصل عند تعارض الأدلة وقد ثبت ان الاصل في الماء الطهارة (قوله تنفرع الشهادة على النفي) بان يتساوى الثاني والمثبت ان علم ان النفي بدليل ويقدم المثبت ان علم ان النفي بحسب الاصل والايظرفيه ليتبين (قوله انتهاء مدة الحكم) اي حكم القياس المتقدم (قوله كما في النصين) اي كما تساقط في النصين المتعارضين من الكتاب والسنة على ما تقدم (قوله فلا يصح العمل باحدهما مع الجهل) اي الجهل بالناسخ وانما لا يصح لاحتمال ان يقع في العمل بالتسوخ للجهل وهذا لا يجوز بخلاف العمل بكل من القياسين اذ لا احتمال فيه ان يقع في العمل بالتسوخ لعدم تصور التسخ في القياس فصح العمل بايهما شاء (قوله فكل منهما صواب بالنظر الى الدليل) ضرورة ان القياس دليل صحيح وضعه الشارع للعمل به وقد وجدته

(العمل بايهما شاء بشهادة قلبه) وانما اشترط ذلك لان الحق واحد فالتعسا رضانا لا يبقين حجة في اصابة الحق وقلوب المؤمنين نور يدرك به ما هو باطن لا دليل عليه فيرجع عليه

(واما الترجيح فهو) في اللغة اثبات الفضل في احد جانبي المعادلة وصفا ﴿٣٨٠﴾ اي بما لا يقصد المماثلة فيه

ابتداء كالحبة في العشرة بخلاف الدرهم فيها ومنه قوله عليه السلام زن وارجح نحن معاشر الانبياء هكذا زن اي زد عليه فضلا قليلا يكون تابعا بميزة الجودة لاقدرا يقصد بالوزن لزوم الزيادة في الاصطلاح (اثبات فضل احد الدليلين المتماثلين وصفا) تميز من اضافة فضل الى احد (وقد علم مما سبق بعض وجوهه) اي وجوه الترجيح الكاشفة (في الكتاب والسنة بالمتن) وهو ما يتضمنه الكتاب والسنة من الامر والنهي والخاص والعام ونحو ذلك والترجيح باعتبار ما كثر جرح النص على الظاهر والمفسر على النص والحكم على المفسر ونحو ذلك (والسند) وهو الاخبار عن طريق المتن من متواتر ومشهور وواحد مقبول او مرادود والترجيح باعتباره يقع في الراوى كترجيح بقرينه وفي الزاوية كترجيح المشهور على الاحاد وفي المروي كترجيح المسموع من النبي عليه السلام على ما يحتمل السماع كما اذا قال احدهما سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وقال الآخر قال رسول الله عليه السلام وفي المروي عنه كترجيح ما لم يثبت انكار روايته على ما ثبت (والحكم) كترجيح الحظر على الاباحة (و) الامر (الخصارج) كترجيح ما يوافق القياس على ما لا يوافقها ولكل من ذلك تفصيل مذكورة في المطولات (و) علم مما سبق

المجتهد (قوله واما الترجيح) لما ذكر ما يتعلق بالتعارض الظاهري بين النصين القطعيين من الكتاب والسنة من النسخ وبيان المخلص والتساقط وما يتعلق بالتعارض بين القياسين المتساويين في القوة من التخيير في العمل بينهما شاء شرع في بيان ما يتدفع به التعارض الحقيقي بين الظاهرين من الكتاب والسنة وبين القياسين الغير المتساويين في القوة من الترجيح (قوله وصفا) تميز من نسبة الفضل الى احد على ما تبصر ح به ثم فسر الوصف بما لا يقصد المماثلة فيه ابتداء ومثله بالحبة في العشرة ثم نور ذلك بقوله بخلاف الدرهم في العشرة فانها بما يقصد به المماثلة ابتداء فلا يحصل به الترجيح ثم نوره زيادة تنوير بقوله ومنه قوله عليه السلام توضيحه ما ذكره فخر الاسلام ان الترجيح لغة عبارة عن فضل احد المتلين على الآخر وصفا فصار الترجيح بناء على المماثلة وقيام التعارض بين اثنين يقوم بهما التعارض قائما بوصف هو تابع لا يقوم به التعارض بل يتعدى في مقابلة احد ركني التعارض واصل ذلك رجحان الميزان وذلك ان يستوى الكتان بما يقوم به التعارض من الطرفين ثم ينضم الى احدهما شئ لا يقوم به التعارض ولا يقوم به الوزن لولا الاصل فسمي ذلك رجحانا كالداني ونحوه في العشرة واما المثلثة والسبعة اذا ضم الى احدي العشرتين فلا انتهى قوله بناء خبر صار وقوله قائما خير بعد خبره وقوله واصل ذلك اي اصل الترجيح والمأخوذ منه التفسير المذكور وقوله ونحوه كالحبة وقال الامام السرخسي لاسمي زيادة درهم على العشرة في احد الجانبين رجحانا لان المماثلة تقوم به اصلا وسمي زيادة الحبة ونحوها رجحانا لان المماثلة لا تقوم بها عادة وهذا من قوله عليه السلام للوزان زن وارجح فان معاشر الانبياء هكذا زن اي زد فضلا قليلا يكون تابعا بميزة الاوصاف كزيادة الجودة لاقدرا يقصد بالوزن للزوم الربا في قضاء الديون اذ لا يجوز ان يكون هبة لبطلان هبة المشاع وانما جعل تلك الزيادة كزيادة الجودة ولم يجعلها كالعدم كما فعله صاحب التوضيح لانه اوفق بتحقيق معنى الوصف التابع ومنه علم بتحقيق معناه الاصطلاح ايضا (قوله وقد علم مما سبق) اي في بحث الكتاب والسنة (قوله الكاشفة في الكتاب والسنة) اشارة الى ان الظرف مستقر وقوله بالمتن خبر مبدأ المذكور واعلم ان الترجيح في الكتاب والسنة يقع على اربعة انواع الاول بحسب المتن وهو على وجوه منها كون احدهما ناصا والآخر ظاهرا او احدهما مفسرا والآخر نصا او احدهما محكما والآخر مفسرا او احدهما حقيقة والآخر مجازا او احدهما دالا بالاقتضاء والآخر بالاشارة او بالايحاء او بالمفهوم موافقة

﴿والمخالفة﴾

ايضا بعض وجوه الترجيح (في القياس بالاصل) اي بحسب اصله اما بقطعية حكم اصله لا يقال الظني لا يعارض القطعي لان الترجيح انما هو بين القياسين

او مخالفة او احدهما عاما لم يخص والآخر عاما قد خص او احدهما خاصا
 والآخر عاما او احدهما مقيدا والآخر مطلقا او كون احدهما مطلقا لم يخرج
 منه مقيد والآخر مطلقا اخرج منه مقيدا واحدهما استلزم تخصيص العام
 والآخر تأويل الخاص او احدهما لا يفهم الموافقة والآخر يفهم المخالفة
 او احدهما اقل احتمالا والآخر اكثر احتمالا فالاول يقدم على الثاني في هذه
 الصور كلها ومنها كون مدلول احدهما نهيا والآخر امر ابعد تساويهما
 في كونهما نصا او مفسرا مثالا فالنهي مقدم على الامر لان اكثر النهي لدفع مفسدة
 واكثر الامر جلب منفعة واهتمام العقلاء بدفع المفسدة اشد ولان النهي للدوام
 دون الامر ولقلة محامل لفظ النهي وكثرة محامل الامر فانه ذكر في موضعه ان
 الامر يستعمل في ستة عشر معنى بل ازيد والنهي في ثمانية ومنها كون مدلول
 احدهما امرا ومدلول الآخر باحثة فانه يقدم الاول للاحتياط وقيل يقدم الثاني
 لان مدلوله مقيد ومدلول الامر متعدد ولان المصحح يمكن العمل به على تقدير
 المساواة والرجحان والامر على تقدير الرجحان فقط قال المحقق في شرح المختصر
 القول الصحيح هو الاول ومنها كون علاقة المجاز في احدهما اشهر دون الآخر فانه
 يقدم الاشهر ومنها كون علاقة المجاز في احدهما قريبا دون الآخر كاطلاق
 اسم السبب على المسبب فانه يقدم على عكسه لان السبب يستلزم لسيده ولا عكس
 ومنها كون احدهما مجازا والآخر مشتركا فانه يقدم المجاز على المشترك على
 المختار وقيل بالعكس ومنها ان الاشهر مطلقا اي في اللغة او في الشرع او في العرف
 مقدم على غيره ومنها ان اللغوي المستعمل شرعا في معناه اللغوي مقدم على اللفظ
 الشرعي وهو ما نقله الشارع عن معناه اللغوي لعدم التغير والبعد عن الخلاف
 ومنها ان ما تأكد دلالة بان يتعدد جهات دلالة او يكون اقوى مقدم على
 ما يتحد جهة دلالة او يكون اضعف الى غير ذلك من الوجوه على ما ذكر
 في مختصر ابن الحاجب النوع الثاني باعتبار السند والترجيح باعتبار يقع في الراوى
 وفي الزيادة وفي الروى وفي المروى عنه اما في الراوى فعلى وجوه منها كونه فقيها
 ومنها كثرة الروايات بان يكون رواة احدهما اكثر عددا من رواة الآخر فقدم ما يكون
 رواه اكثر لقوة الظن الحاصل بالعدد الاكثر بخلاف الشهادة حيث لا يحصل
 بكثرة الشاهد قوة الظن وانما يحصل بكثرة عدالة الشاهد ومنها ان يكون احد
 الراويين راجعا على الآخر في وصف بغير ظن الصدق كالفقه والفطنة والورع
 والعلم والضبط والنحو ومنها ان يكون احدهما اشتهر بشئ من هذه الصفات الخمس

ولا يكون القياس بقطعية حكم اصله قطعيًا وأما بحسب قوة ظن دلالة (٣٨٢) الظنية فينضم ما يذكر

في ترجيح النصوص وأما بالاتفاق على كونه شرعيًا لا كالأصل الأصلي وأما بالاتفاق على عدم نسخه وأما بالاتفاق على جريه على سنن القياس وأما بالاتفاق على كونه معللاً في الجملة (و) بحسب حكم (الفرع) أما بمشاركة الأصل في نوع الحكم والعلة ثم في نوع العلة ثم في نوع الجنس الأقرب فالأقرب وأما نحو ما مر في النص بحسب الحكم من تقدم الحظر والوجوب على التدب والإباحة والكرهية والأثبت على النفي وأما اثبوتيه قبل القياس اجبالاً والقياس لفصله فإنه أولى من ثبوته ابتداء لاختلاف في الثاني وأما لقطع وجود العلة فيه وأما القوة ظن وجودها (و) بحسب (العلة) أما بقطعيتها كالنصوصة والمجمع عليها وأما بقوة مسلكتها كالنص الظاهر حسب مراتبه السالفة والاجماع على غيرها من المسالك وأما بالاتفاق على صحة عليه فالتمسك أولى من التعدد والوصف الحقيقي من الاقناعي الاعتباري والثبوتي من العدمي والباعث من مجرد الامارة ان جواز والمنضبطة من المضطربة والظاهرة من الخفية والتعددية من القاصرة ان جواز والمؤثرة على الكل وعلى هذا القياس (و) بحسب الامر (الخارج) ويجري فيه ما مر في النص من الوجوه ومنه عدم لزوم المحذور من تخصيص عام

وان لم يعلم رجحانه فيما فان كونه اشهر يكون في الغالب لرجحانه ومنها ان يكون احدهما يعتمد في الرواية على حفظه الحديث لاعلى نسخه وعلى تذكره سماعه من الشيخ لاعلى خط نفسه فان الاشتباه في النسخة والخط يحتمل دون الحفظ والذكر ومنها ان يكون احدهما علمانه عمل برواية نفسه والاخر لم يعمل او لم يعلم انه عمل ومنها ان يكونا مرسلين وقد علم من احدهما انه لا يروى الا عن عدل ومنها ان يكون احدهما مباشر المارواه دون الآخر ومنها ان يكون احدهما صاحب الواقعة دون الآخر ومنها ان يكون احدهما مشافها والآخر سماع من وراء حجاب ومنها ان يكون عند سماعه اقرب الى رسول الله من الآخر ومنها ان يكون من اكابر الصحابة فإنه مقدم على اصاغرهم ومنها ان يكون اسلامه مقدماً على اسلام الآخر ومنها ان يكون قد تحمّل الرواية بالغيا والآخر صديقاً واطفى الرواية فعلى وجوه ايضا منها ان يكون احدهما ثبت بالخبر المتواتر الظني والدلالة والآخر بالسند ومنها ان ثبت احدهما بالسند والآخر بالمرسل ومنها ان يكون احدهما مرسلاً التابعي والآخر مرسلاً غيرهم ومنها ان يكون احدهما اعلى اسناداً من الآخر ومنها ان يكون احدهما مسنداً مقبضاً والآخر مسنداً الى كتاب معروف من كتب الحديث او ثبت بطريق الشهرة غير مسند الى كتاب ومنها ان يكون احدهما مسنداً الى كتاب معروف والآخر مشهور غير مسند ومنها ان يكون احدهما مسنداً الى كتاب مشهور عرف بالصححة كالبخاري ومسلم على ما لم يعرف بالصححة كسنن ابي داود ومنها ان يكون احدهما مسنداً باتفاق والآخر مختلف في كونه مسنداً او مرسلاً ومنها ان يكون احدهما روايته بقراءة الشيخ عليه والآخر بقراءته على الشيخ ومنها ان يكون احدهما غير مختلف في رفعه والآخر مختلف في رفعه وفي كونه موقوفاً واما في المروي فعلى وجوه ايضا منها ان يكون احدهما يروي سماعه من رسول الله عليه السلام والآخر يحتمل للسمع منه وعدم سماعه منه كان قال سمعت رسول الله والآخر قال رسول الله ومنها ان يكون جرى محضوره عليه السلام وقد سكته والآخر جرى بغيره عليه السلام فسمع وسكته ومنها ان يكون قد ورد فيه صيغة من النبي عليه السلام والآخر فهم منه فرواه الراوي بعبارة نفسه ومنها ان يكون مما لانعم به البلوى والآخر نعم به البلوى للخلاف في قبول الاحاد في مثله واما في المروي عنه فهو ان لا يثبت انكار لروايته على ما ثبت انكار لروايته وهذا يحتمل وجهين مالم يقع روايته انكار له والآخر مالم يقع للناس انكار لروايته النوع الثالث بحسب الحكم

(اربعة) من وجوه الترجيح الاول
 قوة الاثر كما في الاستحسان والقياس
 اذا الاستحسان اذا قوى اثره يقدم
 على القياس وان كان ظاهر التأثير
 اذا لعبه لقوة التأثير لا الوضوح والخفاء
 لان القياس انما صار حجة بالتأثير فالتفاوت
 فيه يوجب التفاوت في القياس وهذا
 بخلاف الشهادة فانها لم تصدر حجة
 بالعدالة لتختلف باختلافها بل بالولاية
 الثابتة بالحرية وهي مما لا يتفاوت وانما
 اشتراطها لظهور جانب الصدق
 (والثاني قوة ثباته) اي الوصف
 (على الحكم) المشهود به والمراد به فضل
 التأثير بان يكون الزم له من لزوم الوصف
 المعارض لحكمه لتبوت تأثيره بالادلة
 المتعددة من النص والاجماع دون
 المعارض (كقولنا) في صوم رمضان
 (انه متعين) فلا يشترط تعيينه بالنية
 (كالنفل) فانه لتعينه لا يحتاج الى تعيين
 النية (اولى من) قول الشافعي انه
 (فرض) فيشترط تعيينه (كالقضاء)
 لان تأثير الفرضية في الامتثال لا التعيين
 ولذا جاز الحج بمطلق النية ونية النفل
 عنده وتأدى الزكاة عندهبة جميع المال
 من الفقير او تصدقه (والثالث كثرة
 الاصول) التي يوجد فيها جنس الوصف
 او نحوه (كقولنا) في مسح الرأس انه
 (مسح فلا يسن تكراره) كسائر
 المسوحات اولى من قول الشافعي انه
 (ركن فيسن تكراره)

وهو ايضا على وجوه منها ان يكون احدهما للخطر والاخر للاباحة الاول
 يقدم للاحتياط وقيل بالعكس ومنها ان الخطر يقدم على التدب ومنها ان الخطر
 يقدم على الكراهة ومنها ان الوجوب يقدم على التدب للاحتياط ومنها ان
 المثبت يقدم على النافي وقيل هما متساويان فيتعارضان وقد تقدم ما يتعلق به ومنها
 ان ما يوجب درء الحد يقدم على ما يوجب الحد ومنها ان ما يوجب الطلاق والعنق
 يقدم على ما يوجب عدمهما ومنها ان ما يوجب الحكم التكليفي كالاقضاء
 يقدم على ما كان للحكم الوضعي كالصححة ومنها ان الاخف يقدم على الاتفضل
 النوع الرابع بحسب الخارج وهو على وجوه ايضا منها ان ما يوافق لدليل
 آخر يقدم على ما لا يؤيده دليل آخر ومنها ان ما يوافق لعمل اهل المدينة يقدم
 على ما لم يعملوا بمقتضاه وكذا الموافق لعمل الامة الاربعة يقدم على غيره ومنها
 ان ما يوافق عمل الاعلم يقدم على غيره ومنها انه اذا تعارض ماؤلان ودليل
 تأويل احدهما ارجح يقدم على الاخر ومنها اذا تعارض ما عان احدهما امس
 بالمقصود واقرب اليه يقدم على غيره ومنها ان ما ذكر فيه سبب ورود النص يقدم
 على غيره الى غير ذلك على ما في مختصر ابن الحاجب (قوله في ترجيح النصوص)
 اي بالمتن والسند والحكم والخارج (قوله بالاتفاق على عدم نسخه) فانه يقدم
 على ما اختلف في كونه منسوخا (قوله بالاتفاق على كونه مطلا) يعني ان
 ما يقوم دليل خاص على تعمله وجواز القياس عليه مقدم على ما ليس كذلك
 (قوله وبحسب حكم الفرع آه) ترجيح القياس بحسب حكم الفرع من وجوه
 الاول انه يقدم ما للمشاركة فيه في عين الحكم وعين العلة على الثلاثة وهي
 ما للمشاركة فيه في جنس الحكم وعين العلة او عين الحكم وجنس العلة او جنس
 الحكم وجنس العلة الثاني انه يقدم من هذه الثلاثة ما للمشاركة فيه في عين الحكم
 او العلة وجنس الاخر على ما للمشاركة فيه في جنس الحكم وجنس العلة الثالث
 انه يقدم ما للمشاركة فيه في عين العلة وجنس الحكم على ما للمشاركة فيه في عين
 الحكم وجنس العلة لان العلة هي العمدة في التعبدية فكلما كان التشابه فيه اكثر
 كان اقوى الرابع انه يقدم ما للمشاركة فيه في الجنس الاقرب على الابعد على ما اشار
 اليه الشارح ثم المركب من هذه الاقسام اولى من المفرد وانقسام المركبات بعضها
 اولى من بعض على ما سبق في محله (قوله واما ثبوتها) اي ثبوت حكم الفرع
 (قوله واما القطع وجود العلة فيه) اي في الفرع فانه يقدم على ما يكون وجود
 العلة في الفرع ظنا (قوله وجودها) اي وجود العلة في الفرع (قوله وبحسب

كالغسل) اذ يشهد لتأثير المسح في عدم التكرار اصول كمسح الخف (٣٨٤) والتيم والجوارب والجمرة

ولا يشهد لتأثير الركن في التكرار الا
الغسل قيل كثرة الاصول ككثرة الرواة
في الخبر وايضا الترجيح يهاتر جميع بكثرة
العلة فلنا العلة هو الوصف لا الاصل
وكثرة الاصول تفيد قوته وزوجه فهي
كالشهرة وانتواتها وموافقة رواية الاصل
نعم هذا قريب من القسم الثاني بل الاول
وقال شمس الائمة الثلاثة راجعة الى
الترجيح بقوة تأثير الوصف والجهات
مختلفة فالنظور في قوة اثر نفس الوصف
وفي الاخيرين الاصل (والرابع العكس)
اي عدم الحكم عند عدم الوصف
(قولنا) في مسح الرأس (مسح فلا يس
تكراره اولى لانعكاسه) فان كل ما ليس
بمسح يسن تكراره (من) قوله (ركن
فيسن) تكراره (لعدم انعكاسه) لان
المضمضة متكررة وليست بركن اعلم ان
التعارض كما يقع بين الاقيسة فيحتاج الى
الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح
بان يكون لكل من القياسين ترجيح من
وجه فشرع في بيانه فقال (واذا تعارض
سباه) اي سببا الترجيح (فالذاتي) اي
الوصف القائم به بحسب ذاته او ببعض
اجزائه (اولى من الحسالي) اي الوصف
القائم بذلك الشيء بحسب امر خارج عنه
لوجهين اشار الى الاول بقوله (لسبق
الذات) وجودا عن الحال فيقع به
الترجيح اولا فلا يتغير بما يحدث بعده

العلة) واعلم ان ترجيح القياس بحسب العلة وجوه الاول كون العلة فيه قطعية
وفي الآخر ظنية كالنصوصة والمجمع عليها الثاني ان يكون مسلك العلية الدال
على عليتها قويا كالنص الظاهر بحسب مراتبه السابقة في بحث ما تعرف به
العلة والاجماع حسب مراتبه فانه يقدم على غيرهما من مسالك العلية الثالث
الاتفاق على صحة عليته فالمقدمة اولى من المتعددة والوصف الحقيقي اولى
من الاعتباري والشبوبي من العدمي والباعث من مجرد الامارة ان يجوز عليه
الامارة والمنضبطة من المضطربة والظاهرة من الخفية والمتعدية من القاصرة
ان يجوز عليه القاصرة لما ان عليه الاول من هذه الصور اتفاقية وعليه الاخرى
اختلافية ولاخفاء في ان الاتفاقية اولى من الاختلافية والمؤثرة اولى من الكل
من الصور المذكورة لان العبرة للتأثير وجعل الشارح رحمه الله هذه متدرجة
تحت امر واحد كما ترى وقد جعل كلامها في شروح مختصر ابن الحاجب وجها
مستقلا للترجيح الرابع يقدم قياس السبر على قياس المناسبة لان قياس السبر
يتضمن نفي المعارض لتعرضه لعدم عليه غير المذكور بخلاف المناسبة الخامسة
انه اذا كان طريق ثبوت العلية في القياسين هو نفي الفارق فانه يرجح احدهما
على الآخر بحسب طريق نفي الفارق فيقدم القاطع على الظني والاغلب فلنا
على الآخر السادس يقدم الوصف الذي يتعدى في فروع اكثر على ما يتعدى
في الاقل لكثرة الفائدة السابع تقدم العلة المطردة على المفوضة الثامن تقدم
المنعكسة على غير المنعكسة التاسع تقدم العلة المطردة غير المنعكسة على المنعكسة
غير المطردة الى غير ذلك على ما ذكر في مختصر ابن الحاجب وشروجه (قوله
وانما اشتراطها) اي اشتراط العدالة (قوله ولذا جاز الحج بمطلق النية ونية النقل)
اي فالو كان تأثير الفرضية في التعيين لم يجز الحج الفرض بمطلق النية ونية النقل
لكنه جائز عنده (قوله كمسح الخف والتيم) الاول مثال للاصل الذي يوجد
فيه عين الوصف اي المسح والثاني مثال للاصل الذي يوجد فيه جنس الوصف
لان عين المسح عبارة عن اصابة اليد المبتلة وجنسه هو الحرج (قوله وفي الاخيرين
الاصل) فيه ان المنظور في الثاني هو الحكم لا الاصل كما في الثالث تأمل (قوله
فان كل ما ليس بمسح يسن تكراره) هذا عكس عرف فانهم يقولون في العرف
العام كل انسان ضاحك وبالعكس اي كل ضاحك انسان لا عكس منطقي وهو
ظاهر (قوله لسبق الذات وجودا عن الحال) فيه نظر لان الظاهر منه بل
من الوجه الثاني ايضا بيان ترجيح نفس الذات على نفس الحال وليس

كاجتهاد امضى حكمه قال شمس الائمة اذا حكم بشهادة مستورين بالنسب او النكاح لرجل لم يتغير بشهادة عدلين لآخر وليس ذلك الا لترجيح الذات على الوصف والى الثاني بقوله (وقيام الحال به) اى بالذات وما يقوم بالغيرة حكمه بعدم النظر الى ما يقوم بنفسه فلور رجحنا الحال على العارضى ﴿٢٨٥﴾ لم يبطال الاصل بالوصف كقولنا فى صوم رمضان اذا وجدته على النية فى اكثر اليوم يصح وقال الشافعى

لا يصح لاتقاء النية فى بعض العادة وترجيحها بالكثرة اولى من ترجيحها بالعادة فان قلت ما ذكرته انما يصح فى ذات الشيء وحاله لا فى مطلق الذات والحال اذ قد يقدم حل الشيء على ذات شيء آخر كحال الاب وذات الابن قلت قد اشير فى تفسيرى الذاتى والحالى ان الكلام فيما اذا ترجح احد القياسين بما يرجع الى وصف يقوم به بحسب ذاته او اجزائه والاخر بما يرجع الى وصف يقوم بذلك الشيء بحسب امر خارج عنه كوصفى الكثرة والعبادة للامساك فان الاول بحسب الاجزاء والثانى بحسب الشارع والافهما ان العبادة حال الامساك فكذلك الكثرة (تذيل) كما ختم مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفلسفية وسماه تذييلا تكميلا للمقصود كذلك ختم بحث الترجيحات المقبولة ببحث المردودة وسماه تذييلا والمناسبة لانحنى على الفطن فقال (وقد يرجح) اى يقع ترجيح احد المتعارضين على الآخر من قبل الشافعية (بوجوه فاسدة منها غلبة الاشياء) وهو ان يكون للفرع باحد الاصلين شبه من وجه واحد وبالاصل الآخر المخالف للاصل الاول شبه من وجهين او وجوه (لان) القياس لم يجعل حجة الا لافادة غلبة الظن ولا شك ان (الظن يزاد) قوة (بكثرتها) اى كثرة الاشياء (كالاصول) اى كيزداد

الكلام فيه بل فى ترجيح الوصف الذاتى على الوصف الحالى وقد يقال ان سبق الذات يستلزم سبق الوصف اللاحق باعتبار الذات على الوصف اللاحق باعتبار الحال اى الامر الخارج وذلك لان الذات لا توجد بدون الوصف اللاحق باعتبارها فى نفسه وتوجد بدون الوصف اللاحق باعتبار امر خارج (قوله كاجتهاد امضى حكمه) فانه لا يفسخ باجتهاد يحدث بعده (قوله وليس ذلك الا لترجيح الذات على الوصف) فيه ان الكلام ليس فى ترجيح الذات على الوصف بل فى ترجيح الوصف الذاتى لشيء على وصفه الحالى تأمل (قوله وما يقوم بالغير) لا يخفى عليك ان الاولى ان يقول وما يقوم بالذات باعتبار الغيرة حكمه بعدم النظر الى ما يقوم بتلك الذات باعتبار نفسها (قوله ما ذكرته) اى من الوجهين السابقين (قوله فى الاشياء الاربعة) وهى البر والشجر والتمر والمخ (قوله وهو) اى اصل الوصف وقوله فانه بيان لكون النص اصلا للوصف والضبط المنسوب راجع الى الوصف (قوله بل افادة حكم فى الفرع) فيه ان افادة الحكم دلالة عليه فانه دلالة عقلية ودلالة اصل الوصف لفظية ولا ضير فيه لان اختلاف التصرف غير معتبر ولان المقصود بالعلة عند الشافعى ليس افادة حكم فى الفرع بل المقصود بها افادة الحكم فى الاصل ولذا جوز التعليل بالعلة القاصرة ولو كان المقصود بها افادة حكم فى الفرع لما جاز التعليل بالعلة القاصرة كيف وقد صرح به نفسه فى قوله ولان التعليل غير مقصود من التعليل عنده (قوله كاثنية) فان العلة فى الذهب والقضة هى الثنية عند الشافعى والخمس والوزن عندنا واثار يعطف قوله والطعم الى ان التعليل بالطعم فى الاشياء الاربعة راجع عند الشافعى بوجهين احدهما عموم على ما ذكره آنفا والثانى ببساطته (قوله بانفراد) اى البساطة حقيقة بان لا تركب فيه اصلا او اضافة بان يكون اقل اجزاء (قوله وترجيحنا المتعدد) اى متعدد الاجزاء (قوله كما فهمنا القدر) اى الوزن فى الموزونات والكيل فى المكيلات (قوله فيه) اى فى النص اى نص الرابا (قوله ولان ترك الاقل اسهل من ترك الاكثر) اى فيكون طرف الاكثر اجماعا وفيه بحث لان كون ترك طرف الاقل اسهل واولى يتوقف على ترجيح طرف الاكثر او توقف ترجيح طرف الاكثر على كون ترك طرف الاقل اسهل لزم الدور (قوله فى حقها) اى فى حق الافادة (قوله عرفه بعض الشافعية) اى قد ذكرنا ما يتعلق بهذا التعريف فى اول الكتاب فارجع اليه ولا نعيده (قوله والقيد الاخير) وهو قوله اذا ظهر يعنى ان المدوم مخاطب بالاحكام

بكثرة الاصول (فلنا الاشياء علل) (٢٥) (فى) اى اوصاف تصلح ان تجعل عللا (وكثرتها) اى كثرة العلل (لاتوجب ترجيحها) ككثرة الآيات والاختلاف (بمخلاف) كثرة (الاصول) فان الوصف ههنا واحد وكل اصل يشهد بحجته فيوجب قوته ونباته على الحكم فاما هناك فالاصل واحد والافاضل متعددة اذ كل شيء وصف على حدة يصلح للجمع بين الاصل

والفرع فكان من قبيل الترجيح بكثرة الأدلة مثاله قولهم ان الاخ يشبه الولد والوالد من وجه وهو المحرمة وبشبه ابن العم بوجوه بجوار دفع الزكاة لكل واحد منهما لصاحبه وحل حبلته كل لصاحبه وقبول الشهادة من الطرفين وجريان القصاص بينهما بخلاف الولد مع الوالد فان القصاص لا يجري فيهما ﴿٣٨٦﴾ من الطرفين فالشبه بابن العم اغلب فلا يتفق كآب العم وهذا باطل لما قلنا

ان كل شبه يصلح قياسا والترجح بقياس آخر لا يجوز (ومنها) اى من الوجوه الفاسدة (عموم الوصف) الذى جعل علة مثل ترجيح اصحاب الشافعى التعليل بوصف الطعم في الاشياء الاربعة على التعليل بالكيل والجنس لان وصف الطعم يع التعليل وهو الخفة مثلا والكثير وهو الكيل والتعليل بالكيل والجنس لا يتناول الا الكثير فكان التعليل بالطعم اولى (لانه اوفق بالمقصود) لان المقصود من التعليل تعميم حكم النص (وهو فاسد لان خاص اصل الوصف) وهو النص فانه فرعه لكونه مستبطا منه (راجع على العام) عنده لانه يجعل العام ظنا والخاص قطعيا كما سبق في مباحث التخصيص (فكيف يصح هذا) اى جعل العام راجحا على الخاص (واقول فيه بحث) لان رجحان خاص النص باعتبار الدلالة فان المقصود بالالفاظ الدلالة على المعاني ولما كانت دلالة الخاص قطعية ودلالة العام ظنية عنده قدمه على العام بخلاف العلة فان المقصود بها ليس الدلالة بل افادة حكم في الفرع والاعم افيد (ولان التعدي غير مقصود من التعليل عنده) حيث جوز التعليل بعلة فاصرة فبطل الترجيح بالعموم الذى هو عبارة عن زيادة التعدي (و) اقول (فيه بحث ايضا) لانه وان جوز التعليل

الشرعية عند الاشعى وقت كونه معدوما ولا يتصور منه الفهم والافهام فلزم خروج الحكم المتعلق به عن التعريف ولما قيد بذلك القيد اندفع المحذور لان المقصود هو الافهام والفهم وقت ظهور الخطاب وهذا مبنى على ان الحكم قديم عنده (قوله للجنس محزا) اشارة الى ما تقدم في بحث العام ان الجمع المحلى بلام التعريف مجاز عن الجنس حيث لا عهد ولا استغراق فكذا الحال في الجمع المضاف الى ذلك الجمع فالعنى خطاب الله المتعلق بفعل من افعال المكلف فيتناول الحكم المتعلق بخواص النبي عليه السلام ويندفع ايضا ما ينوهم انه يلزم ان لا يوجد حكم اصلا اذا لخطاب بتعلق بجميع الافعال لجميع المكلف قيل ان مقابلة الجمع بالجمع تقتضى انقسام الآحاد على الآحاد فيتناول التعريف الخطاب المتعلق بخواص النبي عليه السلام وبالفعل المخصوص بمكلف واحد كالتخصيص بالمسافر والمريض بدون التأويل المذكور ورد بان مقتضى ما ذكر توزيع آحاد الافعال على آحاد المكلفين لا توزيع خطاب الله الذى لا دلالة له على الافراد على آحاد افعالهم فانه مثل قولهم رأيت افراسكم يقتضى تعلق الرؤية بجموع الافراس الموزعة على مجموع المخاطبين لا مثل قولك ركب القوم افراسهم يقتضى تعلق ركوب كل شخص من القوم بفرسه فقط (قوله خطاب غير الله) اذا لحكم الاحكامه والرسول عليه السلام والسيد انما وجب طاعتها بما يحجب الله تعالى اياها وانما امرهما كاشف عن حكم الله تعالى وابتجابه (قوله لا يخرج منه ذلك) فان قوله والله خلقكم وما نعمون وان كان خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين لكنسه ليس فيه اقتضاء ولا تخيير بالقياس الى فعل المكلف اذ لم يعلم منه طلب فعل اترك من المكلف او تخيره بين الفعل والترك بل انما هو اخبار بخلقهم ومن لم يقيد بهذا القيد يخرج به اعتبار قيد الحثية في التعريف اعنى من حيث انه مكلف به (قوله ثم اورد) اى بعد زيادة قيد الاقتضاء او التخير اورد خروج الاحكام الوضعية عنه مع انها من الافراد (قوله وحصول صفة له) اى لذلك الشيء ولا يخفى عليك ان اضافة الحصول الى الصفة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف اى الصفة الحاصلة وانه معطوف على تعلق (قوله باعتباره) اى باعتبار الحكم الكلبي (قوله ككونه دليلا له) اى ككون الكتاب والسنة والاجماع والقياس دليلا للحكم الكلبي وهو بيان للصفة الحاصلة لذلك الشيء من التعلق المذكور (قوله اوسيا) ككون الدلوك سببا لوجوب الصلاة وككون الطهارة شرطا لصحة الصلاة وكون الحدث مانعا عنها (قوله فزيد او الوضع

بالتقاصرة لكنه معترف بالاولوية المتعدية بلامرية (ومنها) اى من الوجوه الفاسدة (قوله الاجزاء) ﴿ولتعميم﴾ فاعلم البسيطة كالتمنية او الطعم اولى من ذات جزئين (لقربه من الضبط وبعده من الغلط والخلاف وهو فاسد لان المعبره بالمعنى لا الصورة) يعنى ان الترجيح بالتفرد باعتبار صورة العلة وترجيحنا التعدد فيما نقول باعتبار التأثير الثابت بالنص

كما فهمنا القدر والجنس من إشارة المماثلة المذكورة فيه فإن هذه هي ذاتها (ومنها) أي من الوجوه الفاسدة (بكترة الأدلة لأن
الشيء بها أقوى وأبعد عن الغلط) اذ كل منها يفيد قدرا من الظن ولأن ترك الأقل أسهل من ترك الأكثر (وهو فاسد لمحي
الترجيح) لغة وعرفا فإنه يدل **﴿٢٨٧﴾** على الرجحان وهو لا يكون إلا بالوصف السابع لا بالامر المستقل (ولأن

استقلال كل من الأدلة بأفاده المقصود
(جعل الغير) في حقها (كان لا يمكن)
لأنه يؤدي إلى تحصيل الحاصل فإن قيل
أي سرفي أنا ترجيح بالكثرة في بعض
المواضع كالترجيح بكثرة الأصول
وكتزجج الصحة على الفساد بالكثرة
في صوم غير منوي من الليل ولا ترجيح
بالكثرة في بعض المواضع كالم ترجيح بكثرة
الأدلة اجيب بأن السرفية أن الكثرة
معتبرة في كل موضع يحصل بها فيه هيئة
اجتماعية ويكون الحكم منوطا بالمجموع
من حيث هو المجموع وانها غير معتبرة
في كل موضع لا يحصل بها فيه تلك
الهيئة ويكون الحكم منوطا بكل واحد
منها بالمجموع وكثرة الأصول من الأول
لأنها دليل قوة تأثير الوصف فهي
راجعة إلى القوة فتعتبر كذا الكثرة التي
في الصوم فإن الحكم قد تعلق بالأكثر
من حيث هو هو لا بكل واحد وكثرة
الأدلة من الثاني لأن كل دليل مؤثر
بنفسه لا مدخل فيه لوجود الأخر أصلا
فإن الحكم منوط بكل واحد لا بالمجموع
من حيث هو المجموع وإذا بطل الترجيح
بكثرة الأدلة (فلا يرجح) أي لا يقع الترجيح
بين الروايتين (بكثرة الرواة مالم يشتر)
أي مالم يبلغ حد الشهرة لأن الهيئة
الاجتماعية حينئذ تحصل (ولا) يرجح
(نص بآخر) أي بنص آخر (وكذا
القياس) أي لا يرجح قياس بقياس
بوافقه في الحكم دون العلة ليكون من

لتعميمه) أي ليشمل الأحكام الوضعية فإن كون الكتاب والسنة والاجماع
والقياس دليلا على الحكم الشرعي وكون الوقت سببا لوجوب الصلاة والطهارة
شرطا أو نجاسة مانعة عما هو موضع الشارع وجعله آية دليلا عليه وسببا وشرطا
له وما نفعه وعلم أن من لم يزد قيد أو الوضع في التعريف وادعى أن الأحكام
الوضعية لا ترد على التعريف نقضا يمنع تارة خروجها عن التعريف مستندا
بانها ترجع إلى الاقتضاء أو التخيير اذ معنى جعل الشيء دليلا اقتضاء العمل به
وجعل الزنا سببا لوجوب هو وجوب الجلد عند الزنا وجعل الطهارة شرطا
لصحة الصلاة جواز الصلاة عند وجودها وحرمتها عند عدمها وهكذا والحاصل
أن مرادنا بالاقضاء والتخيير اعم من الصريح والضمني وخطاب الوضع من
قيل الضمني ومنع تارة كونها من أفراد الحدود فلا يضر خروجها وهذا اصطلاح
جديد فلا مشاحة فيه (قوله بناء على هذا التعريف) قد عرفت أنه نوعان أيضا
بناء على التعريف الذي نقله عن بعض الشافعية (قوله ولا بحث عنه ههنا)
والتمس يبحث عنه في الفقه (قوله كلك المتعة وملك المتعة وثبوت الدين
في الذمة) الأول أنه أثر فعل الزوج والثاني لفعل الإجارة والثالث لفعل الشراء
فإنه إذا اشترى ثوبا بعشرة صار الثوب ملكا له وحدث بذلك الشراء في ذمته
عشرة دراهم ملكا للبائع (قوله المعتبرة في مفهوم آه) الأول أن يقول المعتبر
بلا تأمل (قوله لازم بالشروع آه) لا يخفى عليك أن هذا الجواب لا يتم في النية
إذا يقال إنها لازم بالشروع حتى يتصور التفرغ عنها مع أنها تتصف بالصحة
والفساد اللهم إلا أن يقال الكلام في صحة فعل المكلف والنية ليست من
الأفعال بل من أحوال القلب تأمل (قوله وهو الذي يعتبر فيه) الضمير
المرفوع راجع إلى الأول والذي عبارة عن الحكم أي الحكم الشرعي الذي يعتبر فيه
المقاصد الدنيوية بالمعنى السابق ينقسم فعل المكلف باعتبار ذلك الحكم إلى صحيح
وباطل وفاسد وإلى منعقد وغير منعقد ونافذ وغير نافذ ولازم وغيره وذلك لأن
الأحكام الشرعية إما من قبيل العبادات أو من قبيل المعاملات والمقصود
الديني في الأول تفرغ الذمة وفي الثاني الاختصاصات الشرعية وهي
الأقراض المترتبة على العقود والفسوخ وترتب ثبوت الحق على صحة قضاء
القاضي وترتب لزوم القضاء على صحة الشهادة فإذا كان كذلك فكون الفعل موصلا
إلى المقصود الديني في القسمين كما ينبغي يسمى صحة والفعل صحيحا إلى آخر ما ذكره
الشارح فظهر منه أن المتصف حقيقة بالصحة والفساد والبطالان وغيرهما ذكر

كثرة الأدلة إذا لو وافقه في العلة كان من كثرة الأصول لا كثرة الأدلة اذ لا يحقق تعدد القياسين حقيقة إلا عند تعدد العلة
لأن حقيقة القياس ومعناه الذي به يصير حجة هو العلة لا الأصل (المقصد الثاني) من الكتاب (في الأحكام وما يتعلق بها)
لا فرغ من مباحث الأدلة شرع في مباحث الأحكام وما يتعلق بها من مباحث الحاكم والمحكوم به وعليه (وهو مرتبط

على أربعة أركان) كما أن مباحث الأدلة كذلك ركن في الحكم وركن في الحاكم وركن في المحكوم به وركن في المحكوم عليه. وأبدأ بالحكم لأن النظر فيه من المقاصد الأصلية ثم بالحاكم لأن الحكم منه ثم بالمحكوم به لأن الخطاب يتعلق به أولاً وبواسطة أنه مضاف إلى المكلف وعبرة عن فعله فيصير المكلف محكوماً (٣٨٨) عليه الركن (الأول في الحكم)

صرفه بعض الشافعية بخطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين والخطاب توجيه الكلام نحو الغير للأفهام إذا ظهر والقيد الأخير لا دخال خطاب العدوم على قول الشيخ والتعريف في أفعال المكلفين للجنس مجازاً فيتناول حكم كل مكلف بخصوصه كحواص النبي عليه السلام وبه يدفع ما يقال لا يندرج تحته حكم إذا لا حكم يتعلق بكل فعل لكل مكلف والخطاب جنس وخرج بآضافته إلى الله خطاب غير الله تعالى وبوصفه بالتعلق بأفعال المكلفين خرج خطابه بالتعلق بذاته وصفاته وأفعاله قيل لكن بقي تحته مثل والله خلقكم وما تعملون والقصص فلا يطرد فزيد بالافتضاء أو التخيير أي اقتضاء الفعل أو تركه أو تخييره بينهما أخرج منه ذلك ثم أورد الأحكام الوضعية على انعكاسه والوضع خطاب الشارع بتعلق شيء بالحكم التكليفي وحصول صفة له باعتباره ككونه دليلاً أو سبباً أو شرطاً أو مانعاً أو غير ذلك فزيد أو الوضع لتعميمه ولما كان الحكم في اصطلاحنا ثابتاً بالخطاب لا هو قلت (وهو أثر خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالافتضاء أو التخيير أو الوضع فهو) أي الحكم بناء على هذا التعريف (نوعان) الأول (تكليفي) والثاني (وضعي) أما التكليفي (وهو أثر الخطاب المذكور) فإما أن يكون صفة

هو الفعل لا الحكم وكذا الحال في القسم الثاني على ما سألني نعم قد يطلق لفظ الحكم على الصحة والفساد وغيرهما بمعنى ما ثبت بخطاب الشارع أي أثره ولكن المقصود ههنا تقسيم الفعل إلى هذه الأقسام بهذا الاعتبار لا تقسيم الحكم نفسه وكثير من العلماء على أن أمثال ذلك راجعة إلى الأحكام الخمسة فإن معنى صحة البيع المباحة الانتفاع بالمبيع ومعنى بطلانه وفساده حرمة الانتفاع ومعنى نفوذه وجوب ثبوت المالك للمشتري بحيث لا ينسخ وبمعنى انهمان خطاب الوضع بمعنى أنه حكم يتعلق شيء بشيء تعلقاً دائماً على التعلق الذي لا بد منه في كل حكم وهو تعلقه بالمحكوم عليه وبذلك أن الشارع حكمه يتعلق بالصحة بهذا الفعل والفساد أو البطلان بذلك الفعل وبمعنى على أنها أحكام عقلية لا شرعية فإن الشارع إذا شرع البيع لحصول المالك وبين شرائه واركائه فاعقل بحكم بكونه موصلاً إليه عند تحققها وغير موصول عند عدم تحققها بمنزلة الحكم بكون الشخص مصلياً أو غير مصل ثم على ما ذكره الشارع رحمه الله كل من الصحة والبطلان والفساد معان متقابلة حاصلها أن الصحة كون الفعل موصلاً كما ينبغي إلى المقصود الديني من تفرغ الذمة في العبادات والاختصاصات الشرعية المذكورة في المعاملات والبطلان كون الفعل بحيث لا يوصل إليه أصلاً والفساد كونه بحيث يوصل إليه باعتبار اركائه وشرائطه لا باعتبار أوصافه الخارجية وهذا هو المراد بقولهم الصحيح ما يكون مشروفاً بصله وصفه والباطل ما لا يكون مشروفاً بصله ووصفه والفساد ما يكون مشروفاً بصله دون وصفه وكذا المراد بقولهم الصحيح ما استجمع أركائه وشرائطه بحيث يكون معتبراً شرعاً في حق الحكم والفساد ما كان مشروفاً في نفسه فائت المعنى من وجود ملازمة ما ليس بمشروع إليه بحكم الحال مع تصور الانفصال في الجملة والباطل ما كان فائت المعنى من كل وجه مع وجود الصورة أما الانعدام انصرف كبيع الميتة والدم والاعدام أهلية المتصرف كبيع الصبي والمجنون ثم بين رحمه الله معنى المنعقد والتأخذ واللازم بحيث يظهر التقابل بينهما فصار الحاصل أن البيع إما منعقد أو غير منعقد والثاني هو الباطل والأول إما موصول إلى المقصود الديني كما ينبغي أي بحسب أركائه وشرائطه وإما موصافه الخارجية أو لا كما ينبغي بل موصول بحسب أركائه وشرائطه لا بحسب أوصافه الخارجية والثاني هو الفساد والأول هو الصحيح ثم هو إما صحيح غير نافذ كبيع الفضولي فإنه صحيح لا فاسد على ما صرحوا به في كتب الفروع، وموقوف على إذن المالك لا نافذ أو صحيح نافذ وهو المراد باللازم فظهر أن الصحيح أعم من التأخذ والتوقف على الإذن في الصحيح الغير التأخذ لا يتأق بالوصول إلى المقصود الديني

أفعل المكلف لوجوب ونحوه) من الحرمة والندب فإنها صفات للصلاة والقنل والتواقل مثلاً (كما) (أو) يكون (أثره) أي لفعل المكلف ولا بحث عنه ههنا (كالمالك) فإنه أثر لفعله الذي هو البشري ونحوه (وما يتعلق به) كمالك النعمة وملك النعمة وثبوت الدين في الذمة (والأول) أي ما هو صفة لفعل المكلف (أما أن يعتبر فيه) أي في مفهومه

وتعريفه (اولا) وبالذات (المقاصد النبوية) اي الحاصل في الدنيا كتفريغ الذمة المعنية في مفهوم صحة العبادة
(او الاخروية) اي الحاصل في الآخرة كالثواب على الفعل والعقاب على التزك المتبر في مفهوم الوجوب وانما قيد الاعتبار
بالاولية لانه قد يعتبر في نحو ٣٨٩* الصحة اثواب وفي نحو الوجوب تفريغ الذمة لكن لا اولا وليس المراد

باعتبار المقصود الديني او الاخرى
ابتناء الحكم على حكم ومصالح مطلقة
بالدنيا والآخرة اذ من من البعد ان يقال
صحة الصلاة مبنية على حكمة دينية
وجرمة الحر على حكمة اخروية فان
قبل ليس في صحة التوافق تفريغ الذمة
قلنا لم بالشروع فحصل بادائها تفريغ
الذمة اما عبادة الصبي في حكم المستثنى
كاسمجي في بحث العوارض فالكلام
ههنا في فعل المكلف فقط (والاول)
وهو الذي يعتبر فيه المقاصد النبوية
(ينضم الفعل باعتباره الى صحيح وباطل
وفاسد والى منعقد وغيره ونافذ وغيره
ولازم وغيره) وذلك لان المقصود
الديني في العبادات تفريغ الذمة وفي
المعاملات الاختصاصات الشرعية
وهي الاغراض المرتبة على العقود
والفسوخ كملك الرقة في البيع وملك
المتعة في النكاح وملك المنفعة في الاجارة
والدينونة في الطلاق وكذا معنى صحة
القضاء ترتب ثبوت الحق عليه ومعنى
صحة الشهادة ترتب لزوم القضاء عليها
فرجع ذلك الى المعاملات وكون الفعل
موصلا الى المقصود الديني كما ينبغي
يسمى صحة والفعل صحيحا وكونه بحيث
لا يوصل اليه اصلا يسمى بطلانا والفعل
باطلا وكونه بحيث يقتضي اركانه
وشروطه الايصال اليه لا وصفه
الخارجة يسمى فسادا والفعل فاسدا
ثم في المعاملات احكام اخرى منها

كما ينبغي وانما المنافي هو الفساد وسقط اعتراض التلويح بانه يلزم ان لا مقابلة بين
الصحيح والفساد وان لا يفرق بين الصحيح والنافذ (قوله ويعلم منها مقابلاتها)
اي مقابلات الانعقاد والنفاد واللزوم (قوله في الرجحان والاستواء اشارة اه)
الاشارة في الاستواء الى ما ذكر باعتبار النبي اي لا يعاقب عليه وعدم العقاب
من المقاصد الاخروية (قوله فديكون الوجوب اه) قلت الاولى تركه
والاقصا على الحرمة والاباحة تأمل (قوله ذلك من باب التغليب) قيل
نسبة الحكم الى التكليف يجوز باعتبار سلب التكليف فيه عن طرفي فعل المكلف
وهذا السلب ليس بما خوذ في مفهوم الحكم الوضعي فلا تخلل المقابلة فان عدم
الاعتبار ليس اعتبارا بعدم فالحكم التكليفي ما يعتبر فيه التكليف نفيا او اثباتا
بخلاف الوضعي (قوله فان جهة المشروعية التي هي مبنى التقسيم) يعني
ان تقسيم فعل المكلف الى الاقسام المذكورة انما هو باعتبار الحكم الشرعي
على ما تقدم (قوله فالفرض لازم اه) ليس هذا تعريفا للفرض بل بيان لما صدق
عليه وتعرفه علم في التقسيم المذكور ضمنا (قوله ان استخف باخبار الآحاد)
الباء صلة للاستخفاف اي لا يرى العمل بخبر الواحد في القياس كاهل البدع
(قوله اي كل واحد من المخاطبين) هكذا فسر الفتازاني في حاشية شرح
مختصر المنهي وقيل المراد الجميع من حيث هو اذ لو تعين على كل احد كان اسقاطه
عن الباقي رفعا للطلب بعد تحققه فيكون نسخا ولا نسخ فلا سقوط بخلاف
الايجاب على الجميع من حيث هو فانه لا يستلزم الايجاب على كل واحد بالذات
بل يلزم على الجميع من حيث هو وعلى كل واحد بالفرض فعلى هذا التفسير لا يرد
الاعتراض الذي ذكره الشارح رحمه الله تأمل (قوله فان قيل رفع الحكم)
منشأ هذا الاعتراض قوله وسقوطه بفعل البعض يعني انه يرتفع عن البعض
بفعل البعض ولا يخفى عليك ضعف هذا الاعتراض اذ لا رفع ههنا اصلا حتى يرد
عليه هذا الاعتراض بل هذا من قبيل تفريغ الذمة واسقاط الفرض بالاداء
كما في فرض العين الان الاداء ههنا بطريق النيابة في البعض ويطريق الاصاله
في البعض وفي فرض العين بطريق الاصاله في الكل ولكن هذا لا يضر نظيره
الامام مع المتقدم فان قراءة الامام قراءة للمتقدم ولا يقال للمتقدم انه صلى
بلا قراءة بل صلى بقراءة بطريق النيابة فعلى هذا الاولى في الجواب عن هذا
الاعتراض ان يقال ليس هذا رفعا بل ارتفاع بطريق تفريغ الذمة بالاداء
فلا يكون نسخا (قوله لانه لم للزوم) اي الملازمة في قوله لما سقط بفعل البعض اي

الانعقاد وهو ارتباط اجزاء التصرف شرعا فالتبع السامد منعقد لا صحيح ثم التفاض ترتب الامر عليه كالمالك مثلا فجميع
الفضولي منعقد لانه فم الزوم كونه بحيث لا يمكن رفعه ويعلم منها مقابلاتها فظهر بزيادة قيد كما ينبغي في تعريف
الصحيح الفرق بينه وبين النافذ وصحة مقابلة الصحيح للفساد فليتأمل (وانشاق) وهو ان يعتبر فيه المقاصد الاخروية

(ينقسم الفعل باعتباره الى قسمين الاول عزيمة وهي ما شرع ابتداء غير مبني على اعداد العباد فان كان ابتاؤه راجعا) على تركه عند الشارع بالنص عليه او على دليله (فمع المنع) من التزك (يقطعي) من الأدلة (فرض و) مع (المنع) من التزك (بظني) من الأدلة (واجب و) ان كان ابتاؤه راجعا على تركه (بلا منع) من التزك (سنة ان كان) ٣٩٠ ذلك الفعل (طريقة مسلوكة

في الدين) سلكها الرسول عليه السلام او غيره ممن هو علم في الدين قال عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي (اولا) اي وان لم يكن طريقة مسلوكة في الدين (ففل) ويسمى مستحبا ومندوبا ايضا (وان عكس) عطف على قوله فان كان ابتاؤه راجعا على تركه اي ان كان تركه راجعا على ابتائه (فمع المنع) من الابتاء (حرام وبلا منع) منه (مكروه وان استويا) اي طرفا الابتاء والتزك في نظر الشارع بان يحكم بذلك صريحا او دلالة بقرينة ان الكلام في متعلق الحكم الشرعي فيخرج فعل البهائم والصبيان والمجانين ونحو ذلك (فباح) فان قلت جميع ذلك ما يعتبر فيه المقاصد الاخرى وبليس في هذه التعريفات الاستفادة من التقسيم اشارة الى ذلك اجيب بانه يجوز ان تكون التعريفات المذكورة رسوما لا حدودا ولو سلم في الرجحان والاستواء اشارة الى معنى الثواب والعقاب فان قلت فديكون الوجوب والحرمة ونحو ذلك من اقسام ما هو اثر لفعل المكلف لاصفة له كإباحة الانتفاع الثابتة بالبيع وحرمة الوطئ الثابتة بالطلاق اجيب بانها من صفاته ايضا اذا الانتفاع والوطئ فعل المكلف ولا منافاة بين كون الحكم صفة لفعل المكلف واثره فان قلت عند المباح من قبيل الحكم التكليفي غير صحيح لان التكليف الزام ما فيه كلفة ومشقة ولا يلزم في الإباحة قلت ذلك من باب التغليب فان قلت لا يلحني ان الرخصة الاتية ايضا تصف بهذه المعنى

الاحكام كالرخصة الواجبة او المندوبة او المباحة فلا معنى للتخصيص بالعزيمة قلت انصافها بهما من ضرورة كونها من اقسام ما يعتبر فيه المقاصد الاخرى ولا يلزم من ذلك صحة تسميتها الى تلك الاقسام فانها مبينة على امر من احدهما وجود الاقسام

تدلى التمام وهو في الاولى لا الثانية اذ لا رخصة تسمى سنة لموسى اذ لا يستوجب العقاب والثاني كون الجهة التي فيها طبع التقسيم وحصل الاقسام مضرة في القسم اولا وبالذات ولا يتكفي وجودها فيه في الجملة فان اللفظ الموضوع اذا قسم من حيث الوضع الى الظاهر والنص (٣٩١) والمفسر والمحكم لم يصح بل يجب تقسيمه الى الخاص والعام والمشارك فكذلك الحال ههنا

فان جهة المشروعية التي هي مبنى التقسيم الى الاقسام المذكورة وان وجدت في الرخصة لكنها ليست اولا وبالذات كما في الرخصة بل المعتبر فيها بالذات جهة الخفة المبينة على العذر كما سيظهر ان شاء الله تعالى فاذا عرفت ما ذكرنا من مفهوم ما ان الاقسام (فالفرض لازم علما وعملا) اي يلزم اعتقاد حقيقته والعمل بموجبه اثبوته بدليل قطعي (فيكفر منكزه) بالقول او الاعتقاد (و) يكفر (منكفه) ايضا لان الاستخفاف بشرعي يقيني بوجود الكفر لانه دليل الانتكار (وبفسق ناركه بلا عذر) كالأكراه والتسيان (وقد يطلق) الفرض على ما لم يثبت بدليل قطعي بل (على ما يفوت الجواز بفوته) ويسمى فرضا على كالتور عند ابي حنيفة رحمه الله حتى يمنع تذكره صحة الفجر كذكر العشاء وكفقدار الربع في مسح الرأس فاذا لم يثبت بدليل قطعي (فلا يكفر منكزه بل يفسق) اي يحكم بكونه ضالا فاسقا (ان استخف باخبار الاحاد) لان رد خبر الواحد والقياس بدعة لان كان ما ولا فانه لا يفسق ولا يضل لان التأويل في مظانه من سيرة السلف) ثم ان حصل المقصود من فرضه بمجرد حصوله ففرض كفاية) كالجهد المقصود منه اعلاء كلمة الله تعالى باذلال اعدائه (وحكمه الزوم على كل) اي على كل واحد من المخاطبين (وسقوطه بفعل البعض) لان الجميع اذا تركوا انما قولهم يكن الزوم على كل لما انما بالترك فان قيل رفع الحكم نسخ ولا نسخ بعد النبي عليه السلام قلنا ليس رفع الحكم مطلقا نسخا بل اذا كان بدليل شرعي متراخ وهذا ارتفاع بطريق عقلي لا ارتفاع شرطي وهو فقد المقصود وقيل يجب على البعض لانه لو وجب على الجميع لما حفظ فعل البعض قلنا لا نسلم الزوم كيف وقد سقط ما في ذمة الاصيل باداء

لعنى التخيير وحينئذ يلزم بطلان المؤدى ضمنا وتبعالا قصدا فلا يكون ابطالا لخلوه عن قصد كمن سقى زرعه ففسد زرع الغير بالترقانه لا يجعل اتلافا واجبا يمنع التخيير في النقل بعد الشروع فانه عين النزاع وذهب اصحابنا الى الاول واستدلوا عليه بوجوه الاول قوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم وفي عدم الانعام ابطال المؤدى واعترض عليه بانه لا يبطال ههنا وانما هو بطلان ادى اليه امر مباح له هو ترك النقل واجيب بانه لا معنى للابطال الا فعل يحصل به البطلان كشق زرق بمولوك له فيه ماء غيره ولا شك ان بطلان ما اتى به من النقل انما يحصل بفعل مناقض للعبادة اذا لم يوجد شيء سواء بخلاف فساد زرع الغير فانه يضاف الى رخاوة الارض لا الى فعله الذي هو سقى ارضه الثاني ما ذكره بقوله ان المندور قد صار لله تعالى نسمة الى آخره وتحقيقه ان الجزء الذي اداء صرا عبادة لله تعالى حقالة فيجب صيانتها لان التعرض لحق الغير بالا فساد حرام ولا طريق الى صيانتها سوى لزوم الباقي اذ لا صحة له بدون الباقي واعترض عليه بان صحة الاجزاء المتأخرة وكونها عبادة متوقفة على صحة الاجزاء المتقدمة فلو توقفت هي عليها لم يلزم الدور اجيب عنه نارة بانه دور معية لان صحة كل جزء تنوقف على صحة الجزء الاخر مع تقدم ذات الاجزاء فلا يضر كما في المتضاميين وتارة بان الجزء الاول بتعقد عبادة لكونه فعلا قصد به التقرب الى الله تعالى لكن بقاء هذا الوصف يتوقف على انعقاد الجزء الثاني عبادة وانهما الجزء الثاني عبادة يتوقف على تحقق الجزء الاول لا على وصف كونه عبادة فالوقوف على الاجزاء الباقية هو بقاء صحة المؤدى وبقاء كونه عبادة لا يصير رتبة عبادة والموقوف على صحة المؤدى هو ضرورة الاجزاء الباقية عبادة فلا دور فان قيل بعد الشروع في الجزء الثاني لم يبق الجزء الاول نفسه فضلا عن وصف الصحة والعبادة قلنا هذه اعتبارات شرعية والمعاني الشرعية لها بقاء باعتبار الشارع فان قيل فن مات في اثناء العبادات ينبغي ان لا يثبت لعدم تحقق شرط بقاء المؤدى عبادة اجيب بان الموت منهي لا مبطل لجمل العبادة كانهما هذا القدر بمنزلة تمام عبادة الحى للدلائل الدالة على كونه عبادة (قوله) واذا وجب اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل (اذا وجب ابتداء فعل المندور لصيانة النذر (قوله) اي الحرام اما ابتداء) اعلم ان الحل والحرم قد يضافان الى الافعال من الاكل والشرب وغيرهما وقد يضافان الى الاعيان نحو حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم واحلت لكم بهيمة الانعام ونحو قوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها في الاول يكونان حقيقة مستعملة

البعض) لان الجميع اذا تركوا انما قولهم يكن الزوم على كل لما انما بالترك فان قيل رفع الحكم نسخ ولا نسخ بعد النبي عليه السلام قلنا ليس رفع الحكم مطلقا نسخا بل اذا كان بدليل شرعي متراخ وهذا ارتفاع بطريق عقلي لا ارتفاع شرطي وهو فقد المقصود وقيل يجب على البعض لانه لو وجب على الجميع لما حفظ فعل البعض قلنا لا نسلم الزوم كيف وقد سقط ما في ذمة الاصيل باداء

الكفيل والاختلاف في طرق الاستفاض لا ينافي وحدة الساقط في الحقيقة كافي الكفالة (وان لم يحصل) المقصود من شرعية (لكل واحد الا بصدوره منه ففرض عين) كتحصيل ملكة الخضوع للحال في نفسه النفس الامارة بتكرار الاعراض لها عاده والتوجه اليها في الصلاة (وحكمه اللزوم على من فرض عليه حتما) وقطعا ﴿ ٣٩٢ ﴾ حتى لا يبرأ ذمته بادهاء غيره (وقد يفرض

واحد منهم من امرين فصاعدا كما في خصال الكفارة) فان الواجب عندنا احدهما مبهما وتحقيقه ان الواحد من تلك الامور من حيث مفهومه الذي لا يتعداها معلوم ومن حيث تعدد ما صدق عليه مبهم ومخير فيه ومعنى وجوبه وجوب تحصيله في ضمن معين ما وان كان نفسه واحدا جنسيا ومعنى تخييره التخيير في ايقاعه بين المعينات وكان الواجب معلوما كلف بايقاعه معيناً لكن يتوقف ايقاعه كذلك على خصوصيات خير بينهما (والواجب لا يلزم الاعمال) اي لاعمال (فهو كالفرض العملي الا في الفوت) اي فوت الجواز بقوة فان الواجب ليس مثله في ذلك بل في ان جاحده لا يكفر بل يفسق ان لم يكن ما ولا وقد استخف باخبار الاحاد (وقد يطلق) لفظ الواجب (على الفرض ايضا) فيكون اعم من الفرض والواجب بمعنى ان يكون ابتاءورا اجماعا على تركه مع المنع سواء ثبت بقطعي او ظني كقولهم الصلاة واجبة والركاة واجبة ونحو ذلك (وتارك كل) من الفرض والواجب (يستحق العقاب) للآيات والاحاديث الدالة على وعيد العصاة الا ان يغفر الله تعالى بفضلته وكرمه او تتوبه العاصي وندمه للنصوص الدالة على العفو والغفر لانه حق الله تعالى فيحوز له العفو وعند المعتزلة لا عفو ولا غفران بدون التوبة وهي

فيما وضعت له واختلفوا في الثاني على ثلاثة اقوال الاول وهو مختار الكرخي انهما مجاز من باب اطلاق اسم المحل على الحال او من قبيل حذف المضاف فيكون المعنى حرمت عليكم اكل الميتة وشرب الخمر ونكاح امهاتكم واستبدل عليه بان المحل والحرمة من الاحكام الشرعية المتعلقة بافعال العباد لا بالاعيان والمقصود من اللحوم ونحوها والاشربة الاكل والشرب ومن النساء النكاح لا اعيانها فتكون اضافتها الى الاعيان مجازا باحد الطريقتين المذكورتين وذهب عامة مشايخنا وهو مختار فخر الاسلام والمصنف الى انه حقيقة واستدلوا عليه بوجهين احدهما ان معنى الحرمة هو المنع ومنه حرم مكة وحريم البر فمعنى حرمة الفعل كونه ممنوعا بمعنى ان المكلف منع عن اكتسابه وتحصيله ومعنى حرمة العين انها منعت عن العبد تصرفاتها فحرمة الفعل من قبيل منع المرء عن الشيء كما تقول للغلام لا تشرب هذا الماء ومعنى حرمة العين منع الشيء عن الرجل بان يصب الماء مثلا وهو اوكد وثانيهما ان معنى حرمة العين خروجها عن ان تكون محلا للفعل شرعا كما ان معنى حرمة الفعل خروجه عن الاعتبار شرعا فالخروج عن الاعتبار متحقق فيها فلا يكون مجازا وخروج العين من ان يكون محلا للفعل يستلزم منع الفعل بطريق اوكد بحيث لا يبقى احتمال الفعل اصلا ففي الفعل فيه وان كان تبعا لكنه اقوى من نفيه فيما اذا كان مقصودا قيل ولما لاح على هذا الكلام اثر الضعف بناء على ان الحرمة في الشرع قد نقلت عن معناها اللغوي الى كون الفعل ممنوعا عنه شرعا او كونه بحيث يعاقب فاعله وكان مع ذلك اضافة الحرمة الى بعض الاعيان مستحسنة حسا كحرمة الميتة والخمر دون البعض كحرمة خبر الغير سلك بعض المحققين في ذلك طريقة متوسطة وهي ما اختاره الشارح توضيحها ان الفعل الحرام نوعان الاول ما يكون منشأ حرمة عين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حراما لعينه والثاني ما لا يكون منشأ الحرمة عين ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير فانها ليست لنفس ذلك المال بل لكونه ملك الغير فالاكل محرم ممنوع لكن المحل قابل للاكل في الجملة بان يأكله ماله بخلاف الاول فان المحل قد خرج عن قابلية الفعل ولزوم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله ففي الحرام لعينه المحل اصل والفعل تبع بمعنى ان المحل اخرج اولاً من قبول الفعل ومنع ثم صار الفعل ممنوعا ومخرجا عن الاعتبار فاضيفت الحرمة الى المحل للدلالة على انه غير صالح للفعل شرعا حتى كانه الحرام نفسه وذلك ليس من اطلاق المحل وارادة الحال والافانث تلك الدلالة بخلاف

مسئله وجوب الثواب والعقاب على الله تعالى عندهم (والسنة نوعان) الاول (سنة الهدى) اي مكمل للدين **الحرام** (وتاركها) مبيى (يستحق اللوم) كصلاة العبد والاذان والاقامة والصلاة بالجماعة والسنة الرواتبولذا لو تركها قوم عوتبوا واولاهل بيده واصروا قوتلوا وهي التي قال محمد ربه الله في كتاب الاذان تارة بكرة واخرى اساءة (و) الثاني (سنة

الزوائد وتاركها لا يستغفر) أي اللوم كمنطوي لاركان الصلاة وسيرة عليه السلام في لباسه كالبيض وقبامه وقعوده وهي التي قال محمد رحمه الله في كتاب الاذان وغيره لأبأس (ومطلقها) أي مطلق السنة بأن يقال إن من السنة كذا (مطلقا عندنا) أي شامل لسنة النبي عليه السلام ﴿٣٩٣﴾ وسنة غيره (بخلاف الشافعي) فإنها عنده مخصصة بسنة الرسول عليه السلام (وقد تطلق) السنة

(على الثابت بها) كما روى عن أبي حنيفة رحمه الله أن الوتر سنة وعليه يحمل قولهم عيدان اجتماعا أحدهما فرض والاخر سنة أي واجب بالسنة (والنقل يشاب فاعله) أي يستحق الثواب (ولا يسمى تاركة) (أورد عليه صوم المسافر والزيادة على ثلاث آيات في قراءة الصلاة فإن كلا منهما يقع فرضا ولا يذم تاركة واجب عن الأول بأن المراد الترك مطلقا وعن الثاني بأن الزيادة قبل تحنقها كانت نفلا فانقلب فرضا بعد تحنقها لدخولها تحت قوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن كالنافلة بعد الشروع نصير فرضا حتى لو أفسدها يجب القضاء ويعاقب على تركها كما سألني (وهو دون سنن) (الزوائد) في المرتبة لأنها صارت طريقة مسلوكة في الدين وسيرة النبي عليه السلام بخلاف النفل (ويلازم) النفل (بالشروع) فيه (قصدا) حتى يجب المضى فيه ويعاقب على تركه لقوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم وفي عدم الاتمام إبطال المؤدى ولأن النذور قد صار لله تعالى تسمية لأفعلا بمنزلة الوعد فيكون الأدنى حالما صار لله تعالى فعلا وهو المؤدى ثم إبقاء الشيء وصيانته على البطلان أسهل من ابتداء وجوده وإذا وجب أقوى الأمرين وهو ابتداء الفعل لصيانته أدنى الشئين وهو إبقاء الفعل لصيانة أقوى الشئين وهو أنه صار لله تعالى فعلا أولى وإنما قال قصدا احتراز عما إذا شرع في الصلاة الوقتية ظانا أنه لم يصلها وقد صلاها فيكون نفلا مشروفا فيه ولا يجب إتمامها لأنه لم يشرع فيها قصدا (والحرام يستوجب العقاب) أي يستحق فاعله العقاب على فعله (وهو)

الحرام لغيره فإنه إذا اضيف الحرمه فيه إلى المحل يكون على حذف المضاف أو إطلاق المحل على الحال فإذا قلنا الميتة حرام فمناه أن الميتة منشا لحرمه أكلها وإذا قلنا خبر الغير حرام فمناه أن أكله حرام أجمالا أو على حذف المضاف والشارح رحمه الله ذكر هذا الوجه أجمالا حال تفصيله على ما ذكره فيما سبق قبيل بيان الداعي إلى الجواز فقد بسطناه معه أيضا فأرجع إليه (قوله) وهو استحقاق العقاب على الترك أي ترك الواجب أو ترك سنة الهدى وهذا على قول محمد وأما على قولهما فلا يستحق العقاب كما صرح به أنفا فلا منافاة بينه وبين ما سبق تأمل (قوله أحدهما أحق) قيل الأحق يجوز أن يكون أفضل تفضيل من حق الشيء إذا ثبت أي أحدهما في كونه حقيقة أقوى من الآخر ويجوز أن يكون من حقك أن تفعل كذا بضم الحاء على صيغة المجهول أي أنت خليف به فاعني ههنا أحدهما في إطلاق اسم الرخصة عليه أولى من الآخر وفيه نظر لأن كونه الشيء حقيقة في معنى لا يقبل التشكيك حيث يكون أقوى أو أولى فالصواب أن يجعل من حقك بضم الحاء بمعنى أن إطلاق اسم الرخصة على أحدهما أنسب من الآخر والتسمية توصف بالنسبة وعدمها (قوله أما الأول) أي الذي كان أحق وأنسب بكونه رخصة فما استباح مع قيام المحرم والحرمه وإنما كان هذا القسم أحق وأنسب لأن الحرمه لما كانت قائمة بسببها ومع ذلك يستباح الإقدام عليه من غير مؤاخذة كان في أعلى درجات الرخص لأن كمال الرخصة بكمال العزيمة فلما كانت العزيمة في هذا القسم كاملة لا تسقط بحال كانت الرخصة في مقابلتها أيضا كذلك واعترض عليه بوجهين أحدهما لزوم اجتماع الضدين والجواب عنه أن معنى الاستباحة ههنا هو ترك المؤاخذة وذلك لا يوجب سقوط الحرمه لجواز العفو على ما ذكره رحمه الله عليه والثاني أن المحرم إذا كان قائما وحكمه كذلك فالعمل بالدليل المرخص عمل بالرجوع مع وجود الراجح وهو غير جائز واجب عنه أنه يحرف بالسبب والتقسيم أن الرخصة الكاملة لا تنهك الأمن هذا الوجه وذلك لأن العذر المرخص لا يخلو أما أن يكون راجحا أو مساويا أو مرجوحا لا سبيل إلى الأول والألكن موجب عزيمة لا رخصة لاستلزام كونه رخصة أن يكون كل حكم ثبت بدليل راجح مع وجود المعارض رخصة دفعا للحكم وهو خلاف الإجماع ولإلى الثاني لأنه لا يخلو ما أن يقال بتساقط المتعارضين من كل وجه والرجوع إلى الأصل أولا والأول لا يكون رخصة

وهو ما صار لله تعالى تسمية فلان يجب أسهل الأمرين وهو إبقاء الفعل لصيانة أقوى الشئين وهو أنه صار لله تعالى فعلا أولى وإنما قال قصدا احتراز عما إذا شرع في الصلاة الوقتية ظانا أنه لم يصلها وقد صلاها فيكون نفلا مشروفا فيه ولا يجب إتمامها لأنه لم يشرع فيها قصدا (والحرام يستوجب العقاب) أي يستحق فاعله العقاب على فعله (وهو)

اي الحرام (اما لغيره ان كان منشأ الحرمة عنه) كالخمر والجزير والبيضة (او لغيره ان كان) منشأ الحرمة (غيره) أي غير ذلك الحرام كاكل مال الغير والفرق بينهما ان النص يتعلق في الاول بغيره فخرج المحل من قول الفعل فعدم محله كصب الماء وليس ذلك من قبيل اطلاق المحل على الحال او حذف التضاف وفي الثاني ﴿ ٣٩٤ ﴾ بلا في الحرمة الفعل والمحل قابل له

والا لكان كل فعل بقينا فيه على التثني الاضلي قبل ورود الشرع رخصة لكونه عملا بالتثني الاضلي وهو مجتمع والثاني اما ان يقال بالوقف عن الجواز وعدمه الى حين ظهور الترجيح كما هو مذهب بعض فذلك عن عمة لا رخصة واما ان يقال بالتخيير بين الحكم بالجواز والتحرير كما هو مذهب آخرين فيستلزم ان لا يكون اكل الميتة حالة الاضطرار رخصة لعدم التخيير بين جواز الاكل والتحرير بل متعين على ما صرحوا به وقد قيل انه رخصة فلم يبق الا ان يكون الدليل المحرم راجحا على المباح وهو الاشبه بالرخصة لما فيها من التيسير والتسهيل بالعمل بالمرجوح ومخالفة الراجح واذ اثبت هذا دل على ان العمل بالمرجوح وترك الراجح غير جائز في العزائم اما الرخصة فلبست الا ذلك والعمل بها مشروع بالاجماع فالعمل بالمرجوح مع وجود الراجح بطريق الرخصة جائز (قوله مع قيام المحرم والحرمة) الاول اشارة الى قيام سبب العزيمة فصارت الرخصة حقيقة والثاني اشارة الى عدم تراخي حكم السبب فصارت الحقيقة احق بكونه رخصة (قوله فلان حق الغير) والمراد بالغير في مسئله الايمان هو الله تعالى وكذا في مسئلتنا افطار رمضان والجنابة على الاحرام (قوله اما اذا علم بقتله) اي اذا علم الغازي بقتله من غير شيء مما ذكر من طمع الظفر على الكفار او اصابة النكابة والاضرار عليهم او اضرار المسلمين عليهم لايسهل الاقدام حتى او قتل لا يكون مثابا لعدم حصول المقصود وهو اعزاز الدين بل فيه مجرد القاء النفس في المهلكة من غير حصول المقصود بخلاف من بذل نفسه حتى قتل اقامة للمعروف من الامر بالصلاة مثلا والنهي عن المنكر فان المقصود من الامر بالمعروف وهو تفريق جمع الفسقة حاصل بقتله فيكون مثابا عليه فان الفسقة مسجون معتقدون لما امرهم به من الصلاة مثلا فلا بد من ان ينكى فعله في قلوبهم وان كانوا لا يظهرون ذلك فيبذل نفسه لذلك بصير مجاهدا وهذا معنى قول فخر الاسلام الذي يأمر بالمعروف اذا خاف القتل رخص له في التزك لما فيه من مراعاة حقه كإرخص في المنكر على اجراء كلمة الكفر وان شاء صبر حتى يقتل وهو العزيمة لان حق الله تعالى في حرمة المنكر باق وفي بذل نفسه اقامة للمعروف لان الظاهر انه اذا قتل تفرق جمع الفسقة وما كان غرضه الاتريق جمعهم فبذل نفسه لذلك فصائر مجاهدا بخلاف الغازي اذا بارز وهو يعلم انه يقتل من غير ان ينكى فيهم لان جمعهم لا يتفرق بسببه فيصير مضيعا لدمه لا تحسبا مجاهدا لله تعالى انتهى قال في السير الكبير لو ان رجلا حل على الف رجل وحده فان كان يطمع ان يظفر

كالمغ عن الشرب وقد سبق زيادة بسطه في بحث الحقيقة والمجاز (والمكروه) نوعان الاول (تنزيهي) وهو (الى الحل اقرب) والثاني (تحريمي) وهو (الى الحرمة اقرب) والفرق بينهما من وجهين الاول انهما بعد ان لا يعاقب فاعلنهما يعاتب بالثاني اكثر من الاول والثاني ان يتعلق بالثاني محذور دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة لقوله عليه السلام من ترك سني لم تنله شفاعتي فان قلت كيف التوفيق بينه وبين قوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبار من امتي قلت الثاني بالاول استحقاق الشفاعة والثبت بالثاني حقيقتها اذ من الجائز ان يستحق احد بسبب تقصيره الحرمان من الشفاعة ويشفعه الرسول عليه السلام بسبب كمال شفقته لامتة العصاة اللهم لا تجعلنا من المحرومين من شفاعته (وهذا) اي المكروه التحريمي (حرام عند محمد رحمه الله) اي حكمهما واحد وهو استحقاق العقاب على الترك (لكن) لا بد ليل قطعي بل (بظني فيقابل الواجب) كما يقابل الحرام الفرض (و) القسم (الثاني رخصة وهي ما شرع ثانيا مبنيا على الاعذار وهي) انواع (اربعة نوعان من الحقيقة) اي رخصة حقيقة لكن (احدهما احق بكونه رخصة من الاخر ونوعان من المجاز) اي يطلق عليهما اسم الرخصة مجازا

لكن (احدهما اتم في المجازية) اي ابدع عن حقيقة الرخصة (من الآخر) وجه الضبط ان الرخصة (او ينكى) ان حصلت مع قيام سبب العزيمة حقيقة والافجاز والحقيقة ان كانت مع عدم تراخي حكم السبب فاحق بكونها رخصة والافغيرها والمجاز ان لم يكن شبه حقيقة الرخصة بالنظر الى غير محلها بل كان لسيما قائم في المجازية والافغيره (اما الاول

فما استبح مع قيام الحرم والحرمه) فان قيل يلزم منه اجتماع الضدين وهما الحرمه والاباحه في شئ واحد اجيب بان معنى الاستباحه ههنا ان يعامل معامله المباح بترك الواخذة وتركها لا يوجب سقوط الحرمه لجواز العفو (كاجراء المكره كلكه الكفر على اللسان وقلبه مطعش) (٣٩٥) بالاعيان) وكافطار المكره في رمضان وجنابته على الاحرام وعلى اتلاف مال الغير وسائر الحقوق الحرمه كالدلالة

على مال غيره وكافي ترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف وكافي تناول مال الغير مضطرا (وحكمه ان يؤجر ان قتل باخذ الرمي) اما الترخص فلان حق الغير لا يفوت الا صورة لبقاء التصديق معنى في الكفر اكرها والقضاء في الصوم والجزاء في الاحرام والعتمان في مال الغير والانكار بالقلب في ترك الامر بالمعروف وحق نفسه يفوت صورة بخراب النية ومعنى يزهد الروح فله ان يقدم حقه واما الاجر ان قتل فلانه بذل نفسه حسنة في دينه لا قامة حقه تعالى وهذا مشروع كالجهد على طمع الظفر على الاعداء او النكابة والاضرار عليهم او اغراء المسلمين عليهم وقد فعله غير واحد من الصحابة ولم ينكره الرسول عليه السلام بل بشر بعضهم بالشهادة اما اذا علم بقتله من غير شئ من ذلك لا يسمه الاقدام واو قتل لا يكون مشابا لانه التي نفسه في المهلكة من غير اعزاز للدين وفي بذل النفس اقامة للمعروف تفريق جمع الفسقة ظاهرا فان اسلامهم يدعو الى ان ينسكوا في قلوبهم وان لم يظهره (واما الثاني فما استبح مع قيام سبب) للزينة ومحرم للرخصة (تراخي حكمه) المراد بالاستباحه ههنا مطلق الاذن لا بمعنى تساوي الطرفين لثباني حكمه الا اني فان قيل المحرم

او ينسك فيهم فلا بأس بذلك لانه قصد النيل من العدو وقد فعل ذلك بين يدي رسول الله عليه السلام غير واحد من الصحابة رضى الله تعالى عنهم ولم ينكر ذلك وبشر بعضهم بالشهادة حين استأذنه على ما روى انه صلى الله عليه وسلم رأى يوم احد كتبية من الكفار فقال من لهذه الكتبية فقال وهب ائمالها يا رسول الله فحمل عليهم حتى فرقه ثم رأى كتبية اخرى وقال من لهذه الكتبية فقال وهب ائمالها يا رسول الله فقال انت لها وابشر بالشهادة فحمل عليهم وفرقه وقتل وان لم يطمع في نكابة بكرة له ذلك لانه يلف نفسه بالثبات في المهلكة من غير نفع للمسلمين واعلم ان الشراح رحمه الله جعل الاكراه على اتلاف مال الغير مثل الاكراه على اجراء كلمة الكفر وافتطار الصوم وغيرهما في الحكم ولم يفرق بينهما وقد فرق محمد وقال في الاكراه على اتلاف مال الغير فان ابى ان يفعل ذلك حتى قتل كان ما جورا ان شاء الله انتهى قيده بالاستثناء ولم يذكر الاستثناء فيما سواه قالوا لانه لم يجد نصا معينافيه وانما قاله بالقياس على الاكراه على الافطار وترك الصلاة واجراء كلمة الكفر ونحوها وليست هي في معنى تلك المسائل من كل وجه لان الامتناع عن اتلاف ههنا لا يرجع الى اعزاز الدين فلهذا قيده به وقيل الصحيح انه لا يجوز بذل نفسه لانه ليس فيه اعزاز الدين وقال في التقرير انه ليس بصحيح لان فيه احترازا عن هتك حرمة محارم الله تعالى فيكون فيه اعزاز الدين لا محالة والحق ان الاستثناء لكونها ثابتة بالقياس لالكونها ليست في معنى تلك المسائل من كل وجه لان ذلك ليس بلازم في القياس على ما تقدم (قوله واما الثاني) اي الذي دون القسم الاول في كونه رخصة (قوله تراخي حكمه) صفة للسبب اي حكمه بسبب الزينة اعني وجوب الاداء وحرمة الافطار فمن حيث قيام السبب الموجب للزينة كانت الرخصة في هذا القسم حقيقة ومن حيث تراخي حكمه في الحال كان دون الاول فان الحكم في القسم الاول ثابت في الحال مع سبب غير متراخ فكان اقوى (قوله قلنا العمل الشرعية امارات اه) اقول هذا الجواب انما يتمشى في قيام الحرمه في اجراء كلمة الكفر فقط لا في غيرها من الامثلة المذكورة في القسم الاول فالوجه فيها ان المراد ببقاء الحرمه بقاءها بمعنى انعدام دليل سقوطها بعد ثبوتها كيف ولو لم يتق معنى لما شاب على ترك الافطار عند الاكراه حتى قتل والرخصة ثبتت ضرورة وهي تندفع بزوال الحرمه صورة بان لا يعاقب على فعله والحاصل ان الحرمه الافطار صورة وهي ان يعاقب على فعله وقد زالت تلك الصورة حتى كان لا يعاقب على فعله ومعنى وهو ان يثاب

فان في القسمين جميعا فكيف اقتضى تأييد الحرمه في الاول دون الثاني قلنا العمل الشرعية امارات جاز تراخي الحكم عنها وقد ورد النص بذلك فيحتمل بخلاف ادلة وجوب الايمان فانها عقلية قطعية لا يتصور فيها التراخي عقلا ولا شرعا فتقوم الحرمه بقيامها وتندوم بدوامها (كافطيار المسافر) فان السبب الموجب للصوم والمحرم للافطار

وهو شهود الشهر ونوطة الخطاب العام قائم لغوتم قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه اي حضر ولذا لو ادى
كان فرضا والحكم وجوب الصوم وقد تراخى لقوله تعالى فعدة من ايام اخر (و) حكمه ان (العزيمة اولى) عندنا
اقيام سبب العزيمة ولان الرخصة انما شرعت للبسر وهو حاصل في العزيمة ﴿٣٩٦﴾ ايضا فالأخذ بالعزيمة موصل

الى ثواب يختص بالعزيمة ومتضمن لبسر
يختص بالرخصة فالأخذ بها اولى (الا
ان تضعفه) العزيمة كالصوم فيكون
الفطر اولى حتى لو صبر فبات كان انما
لنفويت نفسه بمباشرة بلا حصول
المقصود وهو حق الله تعالى بخلاف المقيم
المكروه على الافطار حتى لو قتل فانه ليس
قاتل نفسه لان القتل صدر من المكروه
انظام والمكروه في الصبر مستديم للعبادة
مستقيم على الطاعة فيؤجر وانما كان
الاول احق بكونه رخصة من هذا لان
في هذا وجد سبب الصوم لكن تراخى
حكمه بالنص فكان في الافطار شبهة
كونه حكما اصليا في حق المسافر
بخلاف الاول فان الحكم الاصل الذي
هو الحرمة قائم فيه مع المحرم وليس فيه
شبهة كون استباحة الكفر حكما اصليا
اصلا فيكون الاول احق بكونه رخصة
من الثاني (واما الثالث) الذي هو رخصة
مجازا وهو اتم في المجازية وابعده
عن الحقيقة من الآخر (فا وضع عنا)
اي ارتفع ولم يشرع علينا (من الاصر)
هو الثقل الذي بأصر صاحبه اي يحبس
من الحراك جعل مثلا لثقل تكليفهم
وصعوبته مثل اشتراط قتل النفس في صحة
التوبة (والاغلال) هي ايضا مثل ما
كانت في شرائعهم من الاشياء الشاقة
كعقوب القصاص في العمد والخطأ
وقطع الاعضاء الخاطئة وقطع موضع
النجاسة ونحو ذلك مما كانت في الشرائع
السابقة فمن حيث انها كانت واجبة على غيرنا ولم نجب علينا فوسعة وتخفيفا شابهت الرخصة
فسميت بها لكن لما كان السبب معدوما في حقنا فالحكم غير مشروع اصلا لم يكن حقيقة بل مجازا (واما الرابع)
الذي هو رخصة مجازا لكشفه اقرب الى حقيقة الرخصة من الثالث (فا سقط عنا مع مشروعيته انما في موضع

على تركه ولم يزل ذلك بالرخصة ولذا كان يشاب على ترك الافطار عند الكره (قوله
ولذا لو ادى كان فرضا) عند جمهور الفقهاء خلافا للظاهرية فان عندهم
الصوم في السفر لا يجوز عن فرض الوقت ويلزمه القضاء صام اوله بصم لكونه
معلقا بادراك العدة فيلزمه عند ادراك العدة لان المعلق بالشرط معدوم قبل وجود
الشرط (قوله وقد تراخى) اي من غير ان يعلق بشرط والا لما جاز صومه
عن الفرض قبل وجود الشرط كما زعمه الظاهرية (قوله بخلاف المقيم المكروه) قيد به بالقيم
بالرخصة لان البلية اذا عمت طابت (قوله بخلاف المقيم المكروه) قيد به بالقيم
فان المسافر وكذا المريض اذا اكره على الافطار فامتنع حتى قتل قيل انه باثم
كافي التلويح وقيل يشاب كما في الكشف نقلا عن شرح التأويلات (قوله قائم
فيه مع المحرم) اي قائم معنى لا صورة كما ذكرنا (قوله جعل مثلا لثقل تكليفهم)
وفي التقرير روى ان الاصر في بني اسرائيل كان في عشرة اشياء كانت الطيبات
محرمة عليهم بالذنوب وكان الواجب عليهم تحسين صلاة في اليوم واليلة وزكاتهم
ربع المال ولا يطهر من الجنابة والحدث غير الماء ولم تكن صلاتهم جائزة في غير
المسجد ومحرم عليهم الاكل في الصوم بعد النوم وحرم عليهم الجماع بعد العتمة
والنوم كالاكل وكانت علامة قبول قربانهم احراقه بنار تنزل من السماء
وحسناتهم كانت بواحدة ومن اذنب منهم ذنبا بالليل كان يصيح وهو مكتوب
على باب داره (قوله وكالحمر والميتة للحضطر والمكروه) واختلفوا في حكم الميتة
والحمر والخنزير ونحوها في حالة الاضطرار والمكروه فقال بعضهم لا يحل في هذه
الحالة ولكن يرخص له في الفعل ابقاء اللحم كما في الاكره على الكفر واكل مال
الغير وهو رواية عن ابي يوسف واحد قول الشافعي وقال بعضهم ترتفع في هذه
الحالة واختاره فخر الاسلام والمصنف وفائدة الاختلاف نظهر فيما اذا صبر حتى
مات لا يكون انما عند الفریق الاول ويأثم عند الثاني وفيما اذا حلف لا يأكل حراما
فتناول هذه الاشياء في هذه الحالة حث عندهم دون هؤلاء فعلى قول هؤلاء
كان الاقدام على الفعل رخصة مجازا لان الحرمة ساقطة فاذا سقطت العزيمة
في محل الرخصة كان اطلاقها عابيه مجازا واستدلوا على ما اختاره فخر الاسلام
بوجهين اخلاهما بقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه
وجه الاستدلال انه استثنى حالة الضرورة وحكم المستثنى بضاد حكم المستثنى
منه فيقتضي ثبوت ضد الحرمة المذكورة في المستثنى منه وهو الحل كذا قيل
واعترض عليه الشارح رحمه الله بانه قول بعفهوم الاستثناء وهو خلاف

المذهب
الذي هو رخصة مجازا لكشفه اقرب الى حقيقة الرخصة من الثالث (فا سقط عنا مع مشروعيته انما في موضع

آخر المراد السقوط عن بعض الامعة المشروعة. بعض آخرون حيث انه سقط كان مجازا ومن حيث انه مشروع لبعضنا كان شكيها بحقيقة الرخصة بخلاف الثالث فانه ليس بمشروع في حقا أصلا فيكون ابعد عن الحقيقة (كالمسلم) فانه جمع والاصل في البيع ان يلاقي الاعيان **﴿٣٩٧﴾** تنبيه عليه السلام من بيع مال ليس عند الانسان وهذا حكم مشروع في سائر

البياعات لكنه سقط في السلم حتى لم يبق التعيين مشروعا أصلا (وكالحرم والمينة للمضطر والمكره) فان حرمة تناولهما ساقطة في حقهما خوفا الهلاك على النفس حتى لم يبق مشروعة عندنا وتبدلت بالاباحة حتى اذا صبر ومات اثم ان علم بالاباحة في هذه الحالة لان في انكشاف الحرمة خفاء فيعذر بالجهل كذا ذكره الامام الاسيحي في قيل في وجه سقوط الحرمة لنا الاستثناء المذكور في قوله تعالى اما اضطررتم اليه وحكم المستثنى بضاد حكم المستثنى منه فيقتضي ثبوت ضد الحرمة المذكورة في المستثنى منه وهو الحل اقول فيه بحث لانه قول بمفهوم الاستثناء وهو ليس مذهبا كما سبق فالصواب ان يقال الكلام المقيد بالاستثناء يكون عبارة عما وراء المستثنى منه فيثبت الحرمة في حالة الاختيار وقد كانت مباحة قبل الحرمة في حالة الضرورة على ما كانت عليه فان قيل استثناء اجراء كلمة الكفر على اللسان حال الضرورة فتحقق لقوله تعالى من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان مع انه لم يبدل على اباخته اجيب بانه ليس استثناء من الحظر بل هو استثناء من الغضب عن الله اذ التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فغلبهم غضب من الله الا من اكره فيتقضى الغضب بالاستثناء ولا يدل انتفاؤه على ثبوت الحل لجواز ان يكون مستباحا ووجه آخر وهو ان

المذهب ثم قال فالصواب ان يقال الكلام المقيد بالاستثناء يكون عبارة عما وراء المستثنى فيثبت الحرمة في حالة الاختيار وقد كانت مباحة قبل الحرمة في حالة الضرورة على ما كانت عليه ولا يخفى عليك ان هذا مبنى على مذهب من جعل الاصل في الاشياء الاباحة قبل الشرع اما على مذهب من قال الحل والحرمة لا يعرفان الا شرعا فانه يقول الاستثناء من الحظر اباحة فصار كما قال قال انها محرمة في حالة الاختيار مباحة في حالة الاضطرار فثبت الاباحة حالة الاضطرار بانصافا وثانيهما ما ذكره فخر الاسلام وهو ان حرمة الحر لاصيانة العقل وحرمة الميتة لاصيانة بدنه عن سرابة الخبث ولا صيانة لهما عند خوف فوات الكل لان في فوات الكل فوات البعض فيسقط المعنى المحرم بالضرورة وهو صيانة العقل والنفس فلا حرمة للاشياء عنده واستدل بالفرقة الاخرى ايضا بوجهين احدهما بقوله تعالى من اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم اي غفور يغفر ما اكل مما حرم عليه رحيم باوليائه في الرخصة لهم في ذلك فدل اطلاقه المغفرة على قيام الحرمة الا انه تعالى رفع المؤاخذه كما في الاكرام على الكفر وثانيهما ان ثبت هذه الاشياء باعتبار صفات فيها ولا تعدم تلك الصفات في حالة الضرورة فثبت الحرمة ورخص الفعل للضرورة (قوله على ثبوت الحل) اي حل اجراء كلمة الكفر على اللسان وانما يدل على عدم الغضب عند الاكرام بناء على عدم الاصل وقوله لجواز ان يكون مستباحا حشو زائد (قوله فاتمام المسافر بنية الظهر لا يجوز) لانه حينئذ لا تكون الركعتان الاخيرتان صلاة اتممة البنية لان بنية الظهر مقصورة على الاولين وضم ضمير الصلاة الى الصلاة لا يجوز (قوله كاتمام الفجر) متعلق بالنفي لا بالنفي اعني الجواز على ما ظن لكنه فيه ما فيه تأمل (قوله لما روى ان عمر رضي الله عنه آه) دليل على لكون القصر رخصة اسقاط وقوله ونحن آمنون من الامن من الخوف لامن الايمان يعني ان الله تعالى علق قصر الصلاة بالخوف حيث قال ليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة ان خفتم ونحو آمنون من الخوف فلم تقصر الصلاة مع الامن فاجاب النبي عليه السلام ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته اي فاعملوا بها والتصدق بها لا يحتمل التملك أصلا اسقاط محض على ما بينه رحمه الله توضيحه ان الخوف ليس بشرط لقصر ذات الصلاة بل يكون شرطا لقصر الاوصاف من ترك القيام الى القعود والركوع والسجود الى الابداء عند الخوف من العدو وذات الصلاة تقصر عند الخوف والامن لانه صدقة الله تعالى

حرمة الحر لاصيانة عقله ودينه والميتة لاصيانة بدنه عن سرابة الخبث ولا صيانة للبعض عند فوات الكل (وكقصر المسافر) فانه رخصة اسقاط عندنا فاتمام المسافر بنية الظهر لا يجوز كاتمام الفجر وبنية الظهر والقل اساءة وترك القعدة الاولى مفقدا لما روى ان عمر رضي الله عنه قال رسول الله عليه السلام ان آمنون فظن عليه السلام

ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته واتصدقوا بما لا يحتمل التملك اصلوا وان كان من لا يلزم طاعته اسقاط محض لا يرتد بالرد كقصور القصاص او هبته او تصدقه او تملكه من الولي ونحو ذلك فمن يلزم طاعته اولى بان لا يتوقف على القبول لان تملك الله تعالى في محل يقبله لا يرد مطلقا كالارث بخلاف ﴿٣٩٨﴾ تملكنا في الاعيان في محل لا يقبله

اذ لم يرد من العبد عن الله تعالى اولى ولان التخير لما ثبت للعبد اذ انصحن رفقاً ولا رفق في هذا التخير لتعين القصرة بخلاف التخير في انواع الكفارة وجزاء الصيد والخلق لا اختلاف اجناسها وبخلاف رخصة الصوم فان اليسر متعارض اذ مشقة السفر معارضة بخفة الشر كدمع المسلمين ورفق الإقامة بمشقة الانفراد فصار الصوم اولى لاصالته فان قيل اكمال الصلاة ان كان اشق فتوايه اكثر فيفيد التخير اجيب بان الثواب الذي يكون باداء الغرض فيهما سواء (ومسح الخفيف) فان غسل الرجل الذي هو عزيمة سقط في مدة المسح رخصة لان استئثار القدم بالخف يمنع سرية الحدث الى القدم فثبت ان الغسل ساقط وان المسح شرع للبسر ابتداء وكان من قبيل المجاز لا على معنى ان الواجب من غسل الرجل يتأدى بالمسح اذ لو كان كذلك لما اشترط كون الرجل طاهراً وقت اللبس ولا كون اول الحدث بعد اللبس طاهراً على طهارة كاملة كما في المسح على الجبيرة لان المسح حينئذ يصلح رافعا للحدث السازي الى القدم وان الشرع اخرج السبب الموجب للحدث من ان يكون عاملاً في الرجل مادامت مسرة بالخف وجعله مانعاً من سريان الحدث الى القدم (وحكمه) اي حكم هذا القسم من الرخصة (ان العزيمة لا تنقضي مشروعة فيه) وقد بينا ذلك في الصورة المذكورة فان قيل قد صرح الفقهاء بان من رأى المسح ولم يمسح اخذ بالعزيمة

والدليل على هذا الحمل نفي الجناح لان نفي الجناح ظاهر في الاباحة عند الخوف مباح لا واجب (قوله واتصدق بما لا يحتمل التملك) احتج بقوله بما لا يحتمل التملك عن التصديق بالعتق لانه يحتمل التملك لانه اثبات القوة الشرعية في المملوك وعن التصديق بالدين على من عليه الدين لان الدين يحتمل التملك من عليه الدين توضحه ان التملك على نوعين ماهو مضاف الى محل يقبله وما هو مضاف الى محل لا يقبله والمملك ايضا على نوعين لازم الطاعة وغير لازم الطاعة فاذا كان المملك غير لازم الطاعة فان كان التملك من القسم الاول كهبة عين صدرت من شخص بقوله وهبت او تصدقت او ملكتك هذا العبد فانه يقبل الرد حتى لو قال لا قبل لم يثبت الملك وان كان من القسم الثاني كقول ولي القصاص لاقاتل وهبت او تصدقت او ملكتك ملك القصاص وكقول الزوج لامرأته وهبتك الطلاق او تصدقت به عليك فانه لا يقبل الرد ولا يرتد بالرد فيقع الطلاق ويسقط القصاص وان رد لانه اسقاط محض وان كان المملك لازم الطاعة فالتملك سواء كان من القسم الاول او من الثاني لا يقبل الرد سواء كان ذلك لنا كالارث فانه تملك منه لا يقبل الرد من العبد او علينا كما نحن فيه من سقوط شرط الصلاة لا يرتد بالرد لكونه ممن يلزم طاعته (قوله ولان التخير) عطف على قوله لا روي (قوله لتعين القصرة) اي للرفق ومن الظن الفاسد ان الضمير المجرور راجع الى السافر وهذا لانه يلزم المصادرة على المطلوب لاخذ المدعى في الدليل (قوله لان استئثار القدم بالخف يمنع سرية الحدث الى القدم) اقول فعلى هذا ان الماسح او تكلف وغسل رجله في الخف من غير ان ينزل طاهر خفه ولم يمسح على خفه وصلى معه لم يجز صلاته لانه قد صلى مع الحدث لان الحدث حل طاهر الخف ولم يسر الى القدم والقدم طاهر فالغسل لم يقع في محله اذ لا حدث في القدم فلا فائدة في غسله والحدث الذي حل طاهر الخف لم يزل اذ لم يمسح عليه ولا يخفى عليك ان في قاضين والخلاصة رواية تخالف هذا فراجع (قوله لان المسح حينئذ) متعلق بقوله لما اشترط وتعليل للنفي وقوله حينئذ اي حين كون المعنى ان الواجب من غسل الرجل يتأدى بالمسح (قوله وان الشرع) عطف على قوله وان المسح شرع ابتداء (قوله ولما كان فيد نوع خفاء) يعني انه عرف مطلق الحكم في اول المقصود الثاني بتعريف يشمل الحكم التكليفي والوضعي ثم شرع في اقسام الحكم التكليفي ولم يعرف الحكم التكليفي بما يخص به وعرف هذا الوضع بتعريف يخص به لما فيه من الخفاء بالنسبة الى التكليفي (قوله وحصول صفة) عطف

على ﴿٣٩٨﴾ على بناب والاثواب في غير المشروع قلنا العزيمة لم تنقضي مشروعة مادام مخففاً والثواب باعتبار النزاع والغسل (واما الوضعي) عطف على قوله في اول المقصود الثاني اما التكليفي ولما كان فيه نوع خفاء عرفه فقال (فاثر الخطاب بتعلق شيء بالحكم التكليفي

و حصول صفة له) اى لذلك الشئ (باعتباره) اى باعتبار الحكم التكليفي (فالمتعلق) اى الشئ الذى يتعلق بالحكم
التكليفي (ان دخل فى الآخر) وهو الحكم التكليفي (فركن والا) اى وان لم يدخل فيه (فان اثر المتعلق (فيه)
اى فى الآخر (فعلة والا) * ٣٩٩ * اى وان لم يكن مؤثرا فيه (فان اوصل) المتعلق (اليه) اى الى الآخر (فى الجملة فبسبب

والا) اى وان لم يوصل اليه (فان توقف
عليه) اى على المتعلق (وجوده) اى
وجود الآخر (فشرط والا) اى وان
لم يتوقف عليه وجوده (فلا اقل
من الدلالة عليه) اى على وجوده
(فعلمة اما الركن فابتقوم به الشئ)
اى يدخل فى قوامه فيكون جزاءه وهذا
اولى من قول صاحب التنقيح ما يقوم به
الشئ لصدقه على المحل (وهو) اى
الركن قسمان الاول (اصلى ان لم يعتبر
حكم الشئ) الذى يتقوم بالركن (باقيا
عند انتفائه) اى انتفاء الركن كالتصديق
للايمان (و) الثانى (زائدا اعتبر)
حكم ذلك الشئ باقيا عند انتفائه لعذر
وان انتفى ذلك الشخص بانتمائه
ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء
فان دفع ما يقال ان قولنا ركن زائد عنزلة
قولنا ركن ليس بركن لان معنى الركن
ما يدخل فى الشئ ومعنى الزائد ما يدخل
فيه بل يخرج عنه وذلك لاننا لنعنى بالزائد
ما يكون خارجا عن الشئ بحيث لا ينتفى
الشئ بانتفائه بل نعنى به ما لا ينتفى بانتفائه
حكم ذلك الشئ فنعنى الركن الزائد
الجزء الذى اذا انتفى كان حكم المركب
باقيا بحسب اعتبار الشارع فان الجزء
اذا كان من الصفات بحيث لا ينتفى حكم
المركب بانتفائه كان شبيها بالامر الخارجى
يسمى زائدا بهذا الاعتبار (وهو) اى
اعتبار الزيادة (اما بحسب الكيفية

على اثر الخطاب والاضافة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف (قوله ما يقوم به
الشئ لصدقه على المحل) ويرد عليه ايضا انه تفسير بالاخفى على ما فى التلويح
وتركه الشارح لان كونه تعريفا بالاعم لصدقه على المحل يغنى واجاب عنه
بعض الافاضل بان ما فى قوله ما يقوم به الشئ عبارة عن الداخر الذى يقوم به الشئ
فليس تفسير بالاخفى ولا يصدق على المحل على انه انما يصدق عليه ان لو كان
يقوم من القيام واما اذا كان من التفعيل بالتشديد فلا يصدق عليه اصلا وورد
بان كون يقوم من التقوم بالتشديد لا يلائم ذكر لفظة به لانه حينئذ ينبغي ان يكون
يقوم على صيغة العلوم بمعنى يدخل فى قوامه فلا يتناسب ذكر لفظة به ويحتاج
ايضا الى ارتكاب تكلف حذف احد حروف المضارعة اعنى الياء التختامية
ولم يسمع ذلك واقول ان جعل ما عبارة عن الامر الداخر تخصيص بلا تخصيص
فيكون تعريفا بالاخفى (قوله اى اعتبار الزيادة) لا يخفى عليك ان اعتبار الاصلية
فى الجزء الاصلى الايمان بحسب الكيفية ايضا لانه عبارة عن التصديق
والتصديق من الكيفيات النفسانية كما ان الاقرار من الكيفيات المسموعة
ولعنا ان يقول ليس المراد بالكيفية ههنا ذلك المعنى اعنى كونه من مقولة
اللفظ الذى هو من مقولة الكيفيات المسموعة بل المراد معنى آخر اعنى كونه
فى حالة الاختيار والاضطرار لانه صفة عارضة له تأمل ثم كون الاقرار جزاء زائدا
فى الايمان مذهب بعض اصحابنا منهم فخر الاسلام وشمس الائمة السرخسى
وقال اكثر اصحابنا ان الايمان عبارة عن التصديق القلبي والاقرار بشرط خارجى
لاجراء الاحكام والكلام فى هذا التصديق مذكور فى محل آخر (قوله وهى لغة
المغير كالمرض) ومنه سمي المرض علة والمريض عيلا (قوله المريض قد يواد
مريضا) يعنى ان الشخص اذا واد مريضا يسمى عيلا وما فيه من المرض علة
مع انه غير مغير لوصف الصحة وحاصل الجواب انه يسمى عيلا بالنظر الى الاصل
اذا اصل فى المواد الصحة (قوله العلة الشرعية) اعنى الوصف المؤثر (قوله
وجوب الحكم) والمراد بالوجوب ههنا هو الثبوت على ما صرح فى التقرير فان
قبل فعلى هذا ينتقض بالشرط لان الثبوت بمعنى الوجود والشرط مما يضاف
اليه وجود الشرط ايضا قلنا ان الشرط يوجد عند الشرط لانه يوجد به كما
هو كذلك فى العلة ولعل مراده بقوله ما يضاف اليه وجوده وهو هذا ولو لجل
الوجوب على ظاهره اعنى الزوم لم يرد هذا ابتداء (قوله ودخل فيه العلة الالزامية)
كالمسبب للملك والنكاح المحلل والطلاق المحرم والقتل للقصاص (قوله والمستبعدة

كالاقرار فى الايمان) فانه كيفية معتبرة فى الايمان بالركنية فانه لا يسقط حالة الاختيار اصلا لكنه ركن زائد حتى يسقط
يعذر الاكراه (او) بحسب (الكمية كالاول فى المركب منه ومن الاكثر) حيث يقال للاكثر حكم الكل وما جعل الاعمال داخلة
فى الايمان كما نقل عن الشافعى فليس من هذا القبيل لانه انما يجعلها داخلة فى الايمان على وجه الكمال لافى حقيقة الايمان

واما عند المعتزلة فداخلية في حقيقته حتى ان الفاسق لا يكون مؤمنا عندهم (واما العلة) وهي لغة الغير كالتراض لا يقال
المرضى قد يولد هي ايضا لانقول انه متغير ايضا من اصله النوعي سمي بها العلة الشرعية لتغيرها الحكم من العدم الى الوجود
او من الخصوص الى العموم بحيث لو تكررت لتكرر الحكم (فاضاف ٤٠٠) اليه وجوب الحكم خرج بهما بضاف
اليه وجوده كالشرط (ابتداء) خرج به

اجتهادا) كلا ووصاف المؤثرة في الاقضية (قوله وبطل غرض الشارع آ) وذلك
لان غرضه نسبة الاحكام الى العلة وذلك لان الموجب في الحقيقة هو الله تعالى
ولكن ايجابه لما كان خفيا لنا لمجزان عن دركه شرع العمل ونسب الاحكام اليها
فصارت موجبة للاحكام في حق العباد ولو جاز التخلف لبطل هذا الغرض
وفي قوله من وضع العمل اشارة الى ما قالوا ان العمل الشرعية غير موجبة لذواتها
بل بحول الله تعالى ووضعها مثل افعال العباد من الطاعات فانها ليست بموجبة
للثواب بذواتها لان العبد بعمله لا يستحق على مولاه شيئا الا ان الله تعالى جعلها
بفضله موجبة للثواب وكذا الكفر والمعاصي لا توجب العقاب بذواتها بل بحول
الله تعالى اياها شيئا موجبا للعقاب بعده فصار نسبة الثواب الى الطاعات
ونسبة العقاب الى الكفر والمعاصي بحول الله تعالى لا بذواتها هذا في التفسير وغيره
وقال العلامة حميد الدين هذا يوزع الى مذهب الاشعري فان عنده ان المفوض
الكفر جائز عقلا وان ورد السمع بخلافه واما على اصل اصحابنا فلا يستقيم هذا
الكلام فان عندهم ان الحكمة تقتضي تعذيب الكافر بكفره وترك تعذيبه ليس
بحكمة هذا ذكره الشيخ ابو منصور الماتريدي واجيب بان الكفر وان كان
سببا بنفسه عقلا الا انه ليس سببا بذاته للعقوبات المنصوص عليها بل ذلك بالشرع
لان العقل لا يهتدى اليه ولهذا جاز التخصيص في حق بعض الكفار دون بعض
(قوله وزمانا ممنوعة) فيه ان العلة الفاعلية لا بد وان تكون مقدما على المعلول
في زمان تأثيره تقدما زمانيا والا لزم تحصيل الحاصل وان حركتي الاصبع والحاتم
لا يردنقضا لان المنازعة في حركة الاصبع زمانا وهي الحركة الضمنية للحاتم التي
هي معلومة في الحركة لعله حركة الاصبع لا الحركة التقديرية (قوله اي العلة سبعة)
اي ما يطلق عليه لفظ العلة سبعة وذلك لان مورد التقسيم لا بد ان يكون صادقا
على الاقسام حقيقة فلو كان مورد التقسيم نفس العلة لما صح هذا التقسيم لان العلة
حقيقة لا تصدق الاعلى قسم واحد وهو القسم الاول (قوله وهي العلة
الحقيقية) يعني ان العلة الشرعية الحقيقية تتم باوصاف ثلاثة احدها ان تكون
علة اسميا بان تكون في الشرع موضوعة لها وبضاف ذلك الحكم اليها بلا واسطة
وثانيها ان تكون علة بمعنى بان تكون مؤثرة في اثبات الحكم والمراد بالثبوت ههنا
هو الاثر لا المعنى اللغوي ولا المعنى الاصطلاحي المشهور وثالثها ان تكون علة
حكما بان يثبت الحكم متصلا بها بلا تراخ فاذا لم يوجد فيها بعض هذه الاوصاف
الثلاثة كان حقيقة قاصرة عند بعض مشايخنا منهم فخر الاسلام ومجازا عند

ما يضاف اليه وجوبه لكن بواسطة
كالسبب و علة العلة ونحوهما ودخل
فيه العمل الوضعية شرعا والمستنبطة
اجتهادا (وهي) اي العلة الشرعية
(مقارنة للمعلول) بالزمان (كالعقلية)
من العمل وعليه الجمهور اذ لو جاز
التخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة
على ثبوت الحكم وبطل غرض الشارع
من وضع العمل للاحكام (ومنا من) فرقى
بينهما (جوز التراخي) اي تراخي الحكم
عن العلة اعلم ان بعض مشايخنا فرقوا
بين الشرعية والعقلية فقالوا المعلول
يجب ان يقارن العقلية دون الشرعية
لان ايجاب العلة بعد وجودها والا كان
المعدوم وورثا فاذ اجاز تقدمها زمانا جاز
بالاكثر لان الشرعية منزلة منزلة الاعيان
بدليل قبولها الفسخ بعد اذمنة متطاوله
كفسخ البيع والاجارة مثلا بخلاف بقاؤها
بخلاف الاستطاعة التي هي العلة العقلية
فانها عرض لا يبقى زمانين فلو لم يكن
الفعل معها لزم وجود المعلول بلا علة
وخلو العلة عن المعلول قلنا اولا بعدية
الاجاب رتبة مسئلة وليس محل النزاع
فان كل علة كذلك اتفاقا وزمانا ممنوعة
ومع المقارنة لا يكون المؤثر معدوما كما بين
حركتي الاصبع والحاتم وثانيا مفوض
بالعمل العقلية اذا كانت اعيانا لا اعراضا
وثالثا قبول الفسخ يستدعي وجود الحكم
لانه المورد له لا وجود العلة حتى تبقى كيف

وهو جروف واصوات ولوسم ان مورد الفسخ العلة فكونها بمنزلة الاعيان لضرورة جواز الفسخ
فلا يثبت فيما وراءها (وهي) اي العلة سبعة لانه ان لم توجد الاضافة والتاثير والترتب لا توجد العلية اصلا وان وجد
احدها منفردا يحصل ثلاثة اقسام وان وجد الاجتماع بين اثنين منها فثلاثة اقسام اخرى وان وجد الاجتماع بين الثلاثة

قسم آخر فصل سبعة ولذا قال (اماعلة اسما ومعنى وحكما) وهي العلة الحقيقية (بان توضع على الموضع) اي الحكم
هذا تفسير العلة اسما ويلزمه ان يضاف الحكم اليها (ونؤثر) اي العلة (فيه) اي الحكم هذا تفسير العلة بمعنى (ولا يترأخى)
الحكم (عنها) اي عن العلة ٤٠١ * هذا تفسير العلة حكما (كالبيع) المطلق فانه علة اسما ومعنى وحكما

(الملك) وكذا النكاح علة كذلك
للجل والقتل للقصاص (واما) علة
(اسما ومعنى) للوضع والتأثير لاحكما
لترأخى للعلول اعني لا يترتب ابتداء
بل بواسطة اعم من ان يكون التراخي
حقيقا زمانيا او ترتيبا بالنوسط وهذا
جنس تحته انواع اربعة لان التراخي
اما حقيق او ترتيبى فعلى الاول امان يستند
الحكم الى اول الوقت او يقتصر
على وقت الاضافة الحقيقية
او التقديرية فان استند فاما ان يترأخى
الحكم الى ما لا يحدث بالعللة فيسمى
باسم الجنس اعني علة اسما ومعنى
لاحكما او الى ما يحدث بها فيسمى علة
في جبر السبب وعلة بمنزلة علة العلة
وان اقتصر سميت علة تشبه السبب
وعلى الثاني وهو ان يكون التراخي
رتيبا يسمى علة العلة وقد اشير الى
الاقسام الاربعة بالأمثلة والى مثال
كل قسم منها باعادة الكاف فالاول
وهو ان يكون التراخي حقيقا ويستند
الحكم الى الاول ويكون التراخي الى
ما لا يحدث بالعللة (كالبيع الموقوف)
فانه علة اسما للوضع ومعنى للتأثير
ولذا يعنى باعتناق المشتري موقوفا لا
كما قبل البيع ويبحث به من حلف لا يبيع
لاحكما لتراخيه الى اجازة المالك وعندها
يثبت الملك من وقت البيع مستندا
فيملك زوائده المتصلة والمنفصلة
لامقتصر فيظهر كونه علة لاسباب اذا

آخرين وبهذه الاوصاف الثلاثة تنقسم الى سبعة اقسام لانه ان اجتمع فيه
الوصاف الثلاثة فهي حقيقية والا فاما ان يكون المثنى هو الحكم او الاسم
او المعنى وذلك ثلاثة اقسام والاسم والحكم والمعنى او الاسم والمعنى
وذلك ايضا ثلاثة اقسام فبلغت الجملة سبعة (قوله كالبيع المطلق) اي الحالى
عن شرط الخيار (قوله كالبيع الموقوف) اي بيع الفضولى مال غيره (قوله
للو وضع) فانه وضع لحكمه وهو الملك (قوله ومعنى للتأثير) فانه يؤثر في الملك
ويظهر اثره في الحال فان المشتري من الفضولى يملك المبيع ملكا موقوفا على
اجازة المالك حتى لو اعقته المشتري بنقض عقبه موقوفا ولم يطل ولولم يثبت الملك
للمشتري لبطل عقبه كالمعقود قبل العقد (قوله ويبحث به) اي بالبيع الفضولى
وكذا بالبراءة الفضولى لو حلف لا يشتري (قوله لتراخيه الى اجازة المالك)
لان حق المالك مانع عن ترتب الحكم في الحال لان حقه محترم لا يجوز ابطاله عليه
بلاذنه فيترأخى الى زمان اذنه فاذا زال المانع بالاجازة يثبت الحكم بهذا البيع
مستندا الى وقت العقد حتى يملكه المشتري بجميع زوائده متصلة ومنفصلة
(قوله في العلة المستنبطة) اعني الاوصاف الثلاثة في الاحكام لافي العلة
الوضعية الشرعية كالمعقود والفاسوخ وقد يجاب عنه بان الخلاف في العلة
الحقيقية اعني العلة اسما ومعنى وحكما وما نحن فيه ليست علة حقيقية بل هي علة
اسما ومعنى فالتخلف عنها ليس بتخصيص بل جائز بالاتفاق وردها بانه يستلزم
ان لا يتصور تخصيص العلة اصلا لان الحكم لو تخلف لم يبق علة حقيقية
فحينئذ يرتفع الخلاف والامر ليس كذلك (قوله لما سبق في بحث مفهوم المخالفة)
الحق في بحث التعليق بالشرط من اواخر البحث (قوله باسقاطه) اي باسقاط
الخيار يعنى لو باع عنده بشرط الخيار فاعقته المشتري في مدة خيار البائع ثم اسقط
البائع خياره لا ينفذ اعتناق المشتري لعدم ملكه لان خيار البائع يمنع ملك المشتري
ولو كان المشتري مخيرا فاعقته البائع لا ينفذ عقبه لما ذكر (قوله لتغير
الاحكام) من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف اي الاحكام المتغيرة فان كلامنا
يعني حق الورثة بالمال والحجر من الاحكام المتغيرة التي كان مرض الموت علة لها
وتراخي تلك الاحكام الى وصف اتصال المرض بالموت فان اتصل به ثبت التعليق
والحجر المذكوران من اول وقته والا فلا والموت يحدث بالمرض (قوله الا انها)
اي الترتيبية (قوله واما عدم لزوم القصاص) اي قصاص المزدكى او الشهود (قوله
عند رجوع الفريقين) اي المزدكى والشهود (قوله ظهرا) اي الترتيبية تعدى

السبب لا يستند اليه الحكم فان قيل (٢٦) (في) هذا قول بتخصيص العلة وهو تأخر الحكم عنها لما منع قلنا
ذلك الخلاف في العلة المستنبطة لا الوضعية شرعا (والبيع بالخيار) فانه علة اسما ومعنى للوضع والتأثير لاحكما
لما سبق في بحث مفهوم المخالفة ان الخيار داخل على الحكم لكونه ادنى اذ لو دخل على السبب لاستلزمه ودليل انه علة

لا سبب ان المانع اذا زال وجب الحكم به من حين الاحتياط كما في الموقوف وهذا فلكا انه مؤثر الا ان الاعناق ههنا لا ينفذ
باسقاطه لعدم الملك مع التعليق بخلاف الموقوف (و) الثاني وهو ان يكون التراخي حقيقيا ويستند الحكم الى الاول
ويكون التراخي الى ما يحدث بالعلة (كمرض الموت) فانه موضوع ﴿٤٠٢﴾ لتغير الاحكام من تعليق حق الورثة

بالمال وحجر المريض عن التبرع فيما
تعلق به حقهم كالهبة والصدقة
والوصية والمحاباة ومؤثر فيه شرعا
ومتراخ الى اتصال الموت به حتى يملكه
الموهور له وتنفذ تصرفاته لولا الموت
ولنا كان علة لتزادف الالام المفضي الى
الموت صار بمنزلة علة العلة (والجرح)
المفضي الى الهلاك بواسطة السراية
فانه كمرض الموت بعينه (والرمي)
المفضي اليه بواسطة المضى في الهواء
والنفوذ في الرمي والسراية ولكون
هذين الامرين بمنزلة علة العلة لم يورثا
شبهة في وجوب القصاص (والتركية
عند الامام) ابى حنيفة رحمه الله فانها
موجبة لايحباب الشهادة بزنا المحسن
الحكم بالرجم فيضمن المزمع عند الرجوع
الا انها لكونها صفة للشهادة كانت
تابعة لها من هذا الوجه فتضمن الشهود
ايضا اذا رجعوا واما عدم لزوم
القصاص فلشبهة تخلل قضاء القاضي
وقالا التركية ثناء ليس بتعد ولا ضمان
الا بالتعدي ولذا لا ضمان الاعلى للشهود
عند رجوع الفريقين قلنا عند الرجوع
ظهر انها تعدى معنى والاعتبار للمعاني
(و) الثالث وهو ان يقتصر الحكم
على وقت الاضافة الحقيقية
او التقديرية وهو المسمى علة تشبه
السبب (كالايحباب المضاف الى وقت)
تحو انت طالق غدا فانه علة اسماء
ومعنى للوضع والتأثير لكن الحكم متراخ
للاضافة الحقيقية ومقتصر وللاولين
بعينه التحمل قبله فان المتراخي وجوب الاداء كصوم المسافر والاخيرين لم يجوزه محمد اعني سارا لايحباب العبد
بإحباب الله تعالى وشيئه بالسبب لان السبب الحقيقي لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم العلة فاعلة التي اخرعتها الحكم لكن

معنى وذلك لانهم بالتركية جعلوا ما لم يكن موجبا موجبا اذ الشهادة بدون
التركية لا توجب شيئا فهذا عين التعدي (قوله ومقتصر) اي على ذلك الوقت
المضاف اليه الاستدنا الى اول وقت التكلم (قوله وللاولين) اي الوضع والتأثير
(قوله جوز ابو يوسف) وابو حنيفة معه على ما في كتب الفروع (قوله والاخيرين)
اي التراخي والقصر (قوله اعتبار الاحتياط العبداء) علة لعلة العلة اعني قوله
والاخيرين (قوله لان السبب الحقيقي) علة لعدم كونه علة حقيقية وفيه ما فيه
وعلة مشابهته بالسبب هي قوله الا ترى لوقوع تخلل الزمان بينها وبين الحكم
واعلم انه رحمه الله بنى مشابهة العلة للسبب على ان تخلل بين العلة والحكم زمان
ولا يجعل ثبوت الحكم مستندا الى حين وجود العلة كما ترى وهو المذكور
في التوضيح ايضا واما فخر الاسلام فقد بين ذلك على انه اذا وجد ركن العلة وتراخي
عنه وصفه فتراخي الحكم الى وجود الوصف فن حيث وجود الاصل يكون
الوجود علة يضاف اليها الحكم اذ الوصف تابع فلا يندم الاصل بعدمه ومن
حيث ان احتياطه موقوف على الوصف المتظر كان الاصل قبل الوصف طريقا
للوصول الى الحكم. ويتوقف الحكم على واسطة هي الوصف فيكون للعلة
شبه بالاسباب بهذا الاعتبار هذا ولكل وجهة هو مواليها (قوله والاجارة
كذلك) الظاهر ان قوله كذلك تقييد للاجارة لا خبر عن كونها مثل الاحتياط
المضاف الى وقت في كونها علة تشبه الاسباب والالكي ان يقال والاجارة عطفها
على الاحتياط المضاف بدون ذكر لفظة كذلك فعلى تقدير كونه تقييدا لها
يرد عليه ان كون الاجارة متضمنة لاضافة الحكم الى المستقبل وكون الحكم
متراخيا عنها وكونها تشبه بالاسباب انما يكون اذا صرح بالاضافة الى الوقت
كما اذا قال في رجب مثلا آجرتك الدار من غرة رمضان حيث ثبت الحكم في مثل
هذه الصورة من غرة رمضان لاقبله على ما هو الظاهر من التوضيح ايضا واما
لو قال آجرتك الدار من هذه الساعة ثبت الحكم في الحال ولا يكون فيه تراخي
الحكم ولا الاضافة الى المستقبل ويلزم منه ان تكون هذه الصورة مشابهة
للا سبب والذي ذهب اليه المحققون وهو المصريح في البردوي وشروحه هو ان
في الاجارة معنى الاضافة الى وقت وجود المنفعة سواء صرح بذلك او لم يصرح
ويدل عليه ايضا ما ذكره بقوله فان الاجارة وان صححت في الحال الى قوله وشيئه
بالسبب للاضافة التقديرية فان الظاهر منه كون الاجارة مطلقا ضيفت الى الوقت
المستقبل صريحا وعلة تشبه الاسباب بل الظاهر من قوله للاضافة التقديرية

﴿ان﴾
بالسبب التقديرية وهو المسمى علة تشبه
السبب (كالايحباب المضاف الى وقت)
تحو انت طالق غدا فانه علة اسماء
ومعنى للوضع والتأثير لكن الحكم متراخ
للاضافة الحقيقية ومقتصر وللاولين
بعينه التحمل قبله فان المتراخي وجوب الاداء كصوم المسافر والاخيرين لم يجوزه محمد اعني سارا لايحباب العبد
بإحباب الله تعالى وشيئه بالسبب لان السبب الحقيقي لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم العلة فاعلة التي اخرعتها الحكم لكن

اذ اثبت لا يثبت من حين العلة تكون مشابهة للسبب لوقوع فصل الزمان بينهما وبين الحكم والتي اذا ثبت حكمها ثبت من قوله اولم يخلل بينهما زمان لا تكون مشابهة للسبب (والاجارة كذلك) اي المضافة الى الوقف فان صدق الاجارة علة اسما ومعنى لوضعه وتأثيره (٤٠٣) في ملك المنفعة واذا صح تعجيل الاجرة لاحكامها لتراخي حكمه فان الاجارة وان صحت في الحال باقامة العين مقام

المنفعة الا انها في حق ملك المنفعة مضافة الى زمان وجود المنفعة كأنها تنعقد حين وجود المنفعة ليقترن الانقضاء بالاستيفاء وهذا معنى قولهم الاجارة عقود متفرقة يتجدد انقضاؤها بحسب ما يحدث من المنفعة وشبهه بالسبب الاضافة التقديرية كما سبق تحقيقه آنفا (والنصاب قبل الحول) فانه علة لوجوب اداء الزكاة اسما للوضع ولذا يضاف اليه ومعنى لتأثيره فيه لان الغنى يوجب المواساة لاحكامها لتراخي حكمه الى وصف النماء بالحولان وشبهه بالسبب لاضافة حكمه وهو الوجوب الى حصول وصف النماء ولما اقتصر الوجوب على حصول الوصف وانه مؤثر كاصله ومحصل ليسر شبه العلة والنصاب السبب ولو كان النماء علة حقيقية لكان النصاب سببا حقيقيا وليس كذلك والالم يحجز الاداء قبل الحول ولما لم يكن الوصف مستقلا في الوجود اشبه النصاب العلة ايضا ولاصلا له غلب شبهه بالعلة فصار علة تشبه السبب (و) الرابع وهو ان يكون التراخي رتبيا وهو السمي علة العلة (كشراء القريب) علة العلق بواسطة الملك اسما لان المضاف الى المضاف الى الشيء مضاف الى ذلك الشيء فتحكم القضي الى المنقضي ولا شك ان مطلق الشراء او الملك

ان الاضافة في جميع الاجارة حتى في نحو قوله في رجب آجرتك الدار من غرة رمضان تقديرية فالاولى ان يقول والاجارة بدون كذلك (قوله والنصاب قبل الحول) واعلم ان النصاب قبل تمام الحول علة اسما ومعنى لاحكاما وشبهه بالسبب اما انه علة اسما فلانه وضع شرعا لاجباب الزكاة ولهذا يضاف للزكاة ويقال وجب الزكاة للنصاب واما انه علة معنى فلتأثيره في الحكم اعني وجوب الزكاة لان الغنى يوجب المواساة والاحسان الى الفقير لقوله تعالى واحسنوا وانفقوا مما رزقناكم والغنى في النصاب لاني وصفه وهو النماء واما انه لاحكاما فلعدم ظهور تأثيره بدون النماء بل يتأخر حكمه الى النماء بالحولان لقوله عليه السلام لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول واما انه يشبه السبب فبوجهين على ما ذكره فخر الاسلام احدهما ان الحكم وهو وجوب الاداء تراخي عن اصل النصاب الى ما ليس بمحدث بالنصاب وهو النماء فان النماء الحقيقي وهو الدر والنسل في الاسامة وزيادة المال في التجارة والنماء الحكمي وهو حولان الحول لا يثبتان بالنصاب بل بسوم السائمة في المرعى وبكتة رغبات الناس وتغير الاسعار الحادث بخلق الله واذا لم يكن ما تعلق الحكم به وهو النماء حادثا بالنصاب تأكد الانفصال بينه وبين الحكم من هذا الوجه فقوى شبهه بالسبب وتأنيهما ان الحكم تراخي الى ما هو شبهه بالعلل وهو النماء فاذا تراخي حكمه الى ما هو شبهه بالعلل كان له شبه بالسبب من هذا الوجه ثم وجه مشابهة النماء بالعلل انه حقيقيا كان او حكما فضل على الغنى بوجوب الاحسان الى الفقير كاصله اعني الغنى نفسه ويزداد به اليسر في الواجب فكان له اثر في وجوب الزكاة من هذا الوجه فاشبه العلة والشارح رحمه الله اشار الى وجه مشابهة النماء بالعلل مع الوجه الثاني من وجهي مشابهة النصاب بالسبب بقوله ولما اقتصر الوجوب على حصول الوصف وانه مؤثر كاصله ومحصل ليسر اشبه العلة والنصاب السبب ثم بين وجه عدم كون النماء علة حقيقية بقوله ولو كان النماء علة حقيقية لكان النصاب سببا حقيقيا لكن اللازم باطل اذ لو كان حقا لم يعدم جواز الاداء قبل الحول وهو باطل فكذا المزوم ثم بين جهة العلة في النصاب وجهة ترجع عليه على سببته حتى قالوا انه علة تشبه السبب ولم يقولوا انه يشبه العلل فقال ولما لم يكن الوصف مستقلا في الوجود اشبه النصاب العلة كما اشبه السبب يعني ان الحكم لما تراخي الى وصف لا يستقل بنفسه ويحتاج في وجوده الى النصاب وهو النماء لم يكن النصاب سببا حقيقيا لان السبب الحقيقي ما تراخي الحكم عنه الى ما هو مستقل بنفسه

وان لم يوضع العلق لكن شراء القريب او ملكه وضع شرطا له ومعنى لان المؤثر في المؤثر مؤثر لاحكامها كما ظن والا كانت علة حقيقية وليس كذلك اذ المتوسط بين الاضافة الابتدائية (واما) علة (معنى وحكما) لا اسما (كما ذكرنا في غيرها) اي العلة (كالقربة والملك) فان المجموع علة (للعنق فليهما تأخر كان علة لذلك) اي معنى لتأثير كل منهما في العنق

اما القرابة فلا نهى مؤثرة في الصلة والرق يقطعها ولذا صان الله تعالى هذه القرابة عن القطع بادنى الرقن وهو النكاح
فيا علاهما اولى واما الملك فلان ملك العتق يستفاد منه وحكما لوجود الحكم معه وعدم تراخيه عنه لا سيما لان
قدرة العتق لما كانت من احدهما ونفسه من الآخر كان الموضوع ﴿٤٠٤﴾ للعتق الكل لا لكل واحد

فان الموضوع للعتق شرعا ملك القريب
لا مطلق الملك كما سبق اما تأخر الملك
فكثيرا ما ثبت قرابته فالمشترى معتق
حتى يصح نيته الكفارة عند الشراء
لا بعده اذ لا يتراخى الحكم عنه واما تأخر
القرابة فكذلك عوى احد الشخصين
بنوة عبد مجهول النسب ورثاه او اشتريه
فالدمى معتق وغارم نصيب الآخر
(بخلاف آخر الشاهدين) فان العمل
بالقضاء وهو بمجموع الشاهدين بلا
اعتبار الترتيب (واما) علة (اسما
وحكما) لا معنى (كالسبب) الداعى
(القائم مقام السبب) المدعوا اليه كالسفر
المطلق والمرض المشق لخصهما والنوم
الموجب لاسترخاء الفاصل للحدث
ودواعى الوطى لحرمه المصاهرة وفساد
الاحرام والاعتكاف والنكاح ثبوت
النسب والبقاء الحثانين او جوب
الاغتسال والمباشرة الفاحشة مع الانتشار
وعدم الفاصل للحدث الاعند محمد فان
كلا منها علة اسما للوضع والاضافة
الشرعيين وحكما لعدم التراخى لا معنى
لان المؤثر هو المشقة وخروج النجس
والوطى وخروج المني والحدث
(والدليل) اى سبب العلم (القائم مقام
المدلول) كالخبر عن المحبة والبغض فان
احببني او ابغضتني فانت كذا لوقوع
الجزاء باخبارها وبقتصر على المجلس
لانه بمنزلة تخييرها فان كلامها علة اسما
للوضع والاضافة الشرعيين وحكما

كما اذا دل رجل رجلا على مال الغير فسرقة فان الدلالة سبب حقيقى لا يشبه العلة
اصلا لتراخى حكم القطع الى ما هو مستقل بنفسه اعنى سرقة السارق واذا لم يكن
النصاب سببا حقيقيا شبه العلة كما شبه السبب ثم بين جهة ترجيح عليه على
سببته بقوله ولا صلاته غلب اه يعنى ان النصاب يشبه العلة من جهة نفسه
ويشبه السبب من حيث توقف الحكم وهذا وصف تابع فيرجح الشبه الذى له من
جهة نفسه لاصالته على الشبه الذى له من جهة وصفه هذا كله عندنا وقال
مالك ليس للنصاب قبل تمام الحول حكم العلة اصلا بل كونه ناصبا بالحول بمنزلة
الوصف الاخير من علة ذات وصفين فلا يجوز تعجيل الزكاة قبل الحول عند
كما لا يجوز تعجيل الكفارة قبل الخث وتعجيل الصلاة قبل الوقت وقال الشافعى
النصاب قبل الحول علة تامة لوجوب الزكاة ليس فيها شبه الاسباب بل الحول
اجل آخر المطالبة من صاحب المال يسيرا كالسفر فى حق الصوم ولهذا صح
التعجيل قبله ولو كان وصف كونه حوليا من العلة لما صح التعجيل كما لو عجل
قبل تمام النصاب وقبل ان يجعل الايل سائمة واذا كان كذلك وقع المؤدى زكاة
غير موقوف على حلول الاجل كالمدين اذا عجل الدين وكالسافر اذا اصام
صح فرضا وكالقيم اذا صلى فى اول الوقت واذا وقع المؤدى زكاة لم يكر له ان
يسترد من الفقير ولا من الامام عند هلاك النصاب قبل الحول او عدم تمامه
عند الحول كذا فى الاسرار وقال فى الكشف المذكور فى المبسوط وكتب
اصحاب الشافعى ان النصاب اذا هلك قبل تمام الحول له ان يسترد المجهل الى
الفقير اذا بين له انه يعطيه مجلا وان اطلق الاداء لم يكن له ان يرجع عليه وقال
فلى هذا يجوز ان يكون المذكور فى الاسرار بعض اقواله (قوله) واما علة معنى
(وحكما لا اسما) عرفه فخر الاسلام بقوله كل حكم تعلق بعلة ذات وصفين مؤثرين
فان آخرهما وجودا علة حكما لاضافة الحكم اليه ومعنى لانه مؤثر فيه لا اسما
لان الركن يتم بهما فلا يسمى بذلك احدهما انتهى واعترض عليه بان الحكم
لا يكون علة ولا صادقا عليها فلا يجوز اخذها فى تعريفها واجيب بانه من قبيل
حذف المضاف اى علة كل حكم تعلق بعلة اه ولهذا عدل عنه المصنف الى
تمثيله بانها الجزء الاخير من العلة ولم يذكر التعريف الذى ذكره فخر الاسلام

لعدم التراخى لا معنى لان المؤثر هو المحبة والبغض (والداعى اليهما) اى السبب المقضى لاقامة الداعى
مقام المدعوا اليه واقامة الدليل مقام المدلول احد امور ثلاثة (اما دفع ضرورة) اعتذر الوقوف على حقيقة العلة مع عدم
إمكانه كما فى الصوم والنكاح والالتقاء والخبر عما فى القلب (او) دفع (حرج) لتعسير الوقوف على حقيقة العلة (مع امكانه)

كما في السفر والمرض والمباشرة (أو الاحتياط) كما في العبادات ودواعي الوطئ في الحرمات (واما) علة (اسما فقط كالعلق بالشرط) على ما يأتي في مباحث الشرط ان وقوع الطلاق بعد دخول الدار ثابت بالعلق السابق ومضاف اليه فيكون علة له

اسما لكنه ليس بمؤثر في وقوع ^{٤٠٥} الطلاق قبل دخول الدار بل الحكم مقارن عنه فلا يكون علة معني وحكمة (واما) علة (معني فقط) ويسمي وصفه شبهة العلة (كاحد وصفين تركبت منهما العلة) كتركب علة الربا من القدر والجنس عندنا والعقود من الايجاب والقبول فكل من الجزئين علة معني لان له مدخلا في التأثير لكونه مقوما للمؤثر التام لاسما لعدم الاضافة اليه ولا حكم لعدم الترتب عليه اذ المراد هو الجزء الغير الاخير واحد الجزئين الغير المترتبين كالقدر والجنس فلي هذا كان لكل من القدر والجنس شبهة العلة فثبت به ربا النسبة لانه شبهة الفضل لما في النقص من المزية فلا يجوز ان يسلم خنطة في شعير وهذا بخلاف بالفضل فانه اقوى الجزئين فلا يثبت شبهة العلة بل يتوقف ثبوته على حقيقة العلة اعني القدر والجنس كيف والنص قائم وهو قوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فيبعضوا كيف شئتم بعد ان يكون يتايد وهو عند الامام الدرخصي سبب محض لان احد الجزئين طريق يقضي الى المقصود ولا تأثير له ما لم ينضم اليه الجزء الاخر وذهب فخر الاسلام الى انه وصف له شبهة العلة لانه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر واعترض عليه بانه مخالف لما تقر عندهم من انه لا تأثير لاجزاء العلة في اجزاء العلول وانما المؤثر هو تمام العلة في تمام العلول واجيب بان معنى ما تقر لا تأثيرا تاما او لا واسطة ولو سلم ان له تأثيرا لكن

(قوله كالقربة والملك) الاولى او الملك بدل واوالجمل لانه مشال للجزء الاخير وذلك لما القربة او الملك على ما سيظهر لك (قوله فان المجموع علة) يعني ان مجموع القربة والملك علة للعتق في القرب فان القربة مؤثرة في ايجاب الصلة حتى وجب عليه نفقة القرب عند الاحتياج والعتق صلة لان الرق يوجب قطع الصلة لاستلزامه ذلك فوجب صيانة القربة عما يوجب القطع الا ترى ان الله تعالى صان هذه القربة عن ادنى الرقين وهو النكاح احترازا عن القطع فحرم نكاح القرب فلا ينصان عن اعلاها لذلك اولى وامام الملك فلان ملك العتق مستفاد من الملك لان من لا يملك لا يقدر على الاعتاق كملك الطلاق مستفاد من النكاح ولانه مؤثر في ايجاب الصلة ايضا يستحق العبد بسبب الملك النفقة على مولاه ومن المعلوم ان كلا منهما على حدة ليس علة مستقلة في العتق فظهر ان المجموع علة حقيقة لتحقق التأثير في انتفاء احدهما ينفي الحكم ثم ان بينهما تأخر كان علة معني وحكما لاسما ما معني فلما ذكرناه من التأثير واما حكمها فلترتب الحكم عليه بلا تراخ وامانه لاسما فلان قدرة العتق من الملك ونفس العتق من القربة فكان الموضوع للعتق هو المجموع لا احدهما وهذا معني قول فخر الاسلام ان الركن يتم بهما فلا يسمى بذلك اى بالعلة احدهما ثم بين تأخر كل من الملك والقربة كما ترى (قوله كالسفر للعطيق) على صيغة اسم الفاعل اى المجوز للخص وكذا لفظ المشق اسم فاعل فان كلا منهما سبب داع الى المشقة وقائم مقامها في ايجاب الرخصة شرعا وكذا التوم الدلعي الى استرخاء المقاصل قائم مقامه في ايجاب الحدوث وكذا دواعي الوطئ من المس بشهوة قائم مقام الوطئ في ايجاب حرمة المصاهرة وفساد الاحرام والاعتكاف لكنه بشرط الانزال في افساد الاعتكاف (قوله وعدم الفاصل) اى الحائل بينهما (قوله وخروج المني والحدث) لا ينبغي تحريك ان ذكرنا لفظ الحديث مما لا وجه له ههنا لانه ليس بمؤثر بل هو الحكم على ما ذكره آنفا (قوله فان كلاهما) اى من الخبر عن المحبة وعن البغض (قوله والداعي اليهما) لما ذكر ان وضع الشيء مقام غيره بطريقين احدهما اقامة السبب الداعي مقام السبب المند هو اليه مثل السفر والمرض والتوم والمس بشهوة

ليس في جزء العلول بل في نفسه فالحق مع فخر الاسلام ان كل سبب يتخلل بينه وبين العلول علة ولا يتخلل ههنا لانه بعض العلة (واما) علة (حكما فقط كشرط في حكم العلة) كما سمي امثله فان الحكم مترتب عليه من غير وضع ولا تأثير (واما للسبب) وهو في اللغة الطريق نحو فاتب سببا والجل نحو فليندد بسبب والباب نحو اسباب السموات والكل مشترك

في الاصل فاصطليح لمعينين اشار الى الاول بقوله (فايكون) ٤٠٦ طريقا الى الحكم فقط) اي بلا وضعه

ولا تأثير فيه وهذا ينشأ من ما ليس
تعلق الفعل به بصنع المكلف كالوقت
وما هو بصنعه لكن لا يكون الغرض
من وضعه ذلك كالشراء للملك المنفعة فانه
بالنسبة اليه سبب وان كان بالنسبة الى
ملك الرقبة علة ويخرج ما يدرك تأثيره
فيما هو الغرض من وضعه كالشراء للملك
الرقبة فانه علة والى الثاني بقوله
(وقد يطلق) اي السبب (على) كل
(مادل السمع على كونه معرفا للحكم
شرعي) وهذا اعم لتأوله كل ما يدل
على الحكم من العلل وغيرها فاستدرك
من اسباب الشرائع حقيقة الثاني لا الاول
لان كلها او بعضها علة كما للعقوبات
(وهو) اي السبب اربعة لان افضاءه اما
في الحال او في المآل والثاني سبب مجازي
والاول امان يضاف اليه العلة المتخللة
بينه وبين الحكم فان كل سبب لا بد ان
يتخلل بينهما علة اولا والثاني سبب
حقيقي والاول ان ثبت الحكم به غير
موضوع له والا كان علة او ثبت بعده
بلا تراخ فسبب في حكم العلة وان ثبت
صنعه مع التراخي او به غير موضوع لتخلل
لم يوضع له فسبب له شبهة العلة فيمن
الاقسام الاربعة بقوله (اما) سبب
(حقيقي) وهو طريق الحكم بلا انصياف
وجوب او وجود اليه اي وجوب الحكم
او وجوده (وضعا) متعلق بالانصياف
(وبلا تعقل التأثير) في الحكم كما يعقل
في سائر اقسام السبب احترز بقوله طريق
الحكم عن العلامة واخرج بقوله

والنكاح والثاني اقامة الدليل مقام المدلول مثل الخبر عن المحبة والبغض بقاء
مقام المحبة والبغض في قول المرأة احب او ابغض جوابا لقول الزوج ان احببني
فانت طالق فيقع الطلاق بقولها احب وان كانت كاذبة لان قولها دليل على
ذلك فاقيم مقامه كالسفر مقام المشقة اراد ان يذكر المعنى الذي جوز لاجله ذلك
اي اقامة الشيء مقام غيره باحد الطريقين وذلك بثلاثة اوجه الاول دفع الضرورة
والعجز عن الوقوف على حقيقة العلة كما في النوم والنكاح والاتقاء والخبر عما
في القلب من المحبة والبغض وغيرهما الثاني دفع الحرج لتعسر الوقوف على
حقيقة العلة في امكانه كما في السفر والمرض والمباشرة والطهر القائم مقام
الحاجة في الطلاق وقد عد فخر الاسلام اتقاء الحنانين من هذا القبيل على
خلاف ما ذكره الشارح الثالث الاحتياط كما في العبادات حيث اقيمت الدعاوى
مقام الوطى في العبادات حتى حرم الجماع على المعتكف والحرم وحرم دواعيه
للاحتياط واقيت الصلاة بالجماعة مقام الاسلام وان لم يعرف منه قصد يقى واقيم
الاقرار المجرد مقام الاسلام في احكام الدنيا وكما في دواعي الوطى في الحرمات
فان الزنا حرم صوتا للفراس عن الفساد حفظا للنسل ثم اقيمت الدواعي من المس
والقبلة والنظر بشهوة مقامه في الحرمة حتى حرمت هذه الامور (قوله) كاحد
وصفين (اي مؤثرين لا بد من ذكر هذا القيد على ما وقع في عبارة فخر الاسلام لان
الحكم متى توقف على وصفين احدهما مؤثر دون الآخر فالمتأثر علة والاخر
شرط لا دخل له في التأثير وما نحن فيه ليس كذلك بل لكل من الجزئين تأثير
توضيحه ان الحكم اذا تعلق بوصفين مؤثرين لا يتم نصاب العلة الا بهما فكل
وصف منهما على حدة ليس علة اسماء لعدم الوضع والاضافة ولا حكما لتأخر
الحكم عن احدهما الى وجود الآخر لان المراد هو الجزء الغير الاخير واحد
الجزئين الغير المرتين كالقدر والجنس وحكم الجزء الاخير قد سبق في العلة معني
وحكما لكنه علة معني لان الفرض ان لكل منهما تأثيرا ولهذا قالوا ان لكل
من القدر والجنس شبهة العلية فيثبت به رتبة النسبة لما فيه من شبهة الفضل لان في النقد
من رتبة على النسبة فلا يجوز ان يسم قوهما في قوهي الجنس ولا ان يسم احدهما في شعي

بل انضياف وجوب اليه وضما العلة
 او وجوب الحكم بهما وضعا وبقوله
 او وجود اليه وضعا الشرط لثبوته عنده
 وضعا وقيد الوضع ليدخل فيه مثل
 انضياف ملك المتعة الى الشراء فانه سبب
 لاعلة وبقوله وبلا تعقل التأثير الاقسام
 الباقية من السبب لتعقل حقيقة التأثير
 او شبهته فيها اما الحقيقة ففي السبب الذي
 في حكم العلة والذي له شبهة العلة اما
 الاول فلا نضياف العلة المتخالة اليه
 وان لم يوضع له والا كان علة العلة كما
 سيحيى تحقيقه واما الثاني فلا نضياف
 العلة ايضا لكنه امتاز عن الاول اقصور
 معنى العلة في هذا فان في رفع المانع
 يتراخي وجود العلة ظاهرا كحفر البئر
 بخلاف قطع الجبل وشق الزق وفي الفعل
 المفضي يتوسط عدم الوضع مرتين
 كارضاع الكبيرة ضررتها بخلاف شهادة
 القود ووضع الحجر واشراع الجناح
 ونحوها ولذلك اشترط فيه التعدي
 دون الاول واما الشبهة في المجازي لان
 شبهة العلة المالية تقتضي شبهة التأثير
 بلا مزية وسيأتي تحقيق جميع ذلك
 ان شاء الله تعالى (وحكمه) اي حكم
 السبب الحقيقي (ان لا يضاف اثر الفعل
 اليه) بل الى العلة المتوسطة بين الحكم
 والسبب (فلا يضمن الدال على السرقة
 او القتل او قطع الطريق ولا يشترط
 في الغنمة الدال على حصن حربي
 بوصف طريقه) الا اذا ذهب معهم

القدر لاني لكل من الجنس والقدر شبهة العلية فيحرم بهما شبهة الفضل في محلها
 بخلاف ربا الفضل حقيقة حيث لا يثبت بكل من الجنس والقدر على حدة لان
 ربا الفضل اقوى الحرمتين فلا يثبت بشبهة العلة بل لا بد له من ثبوت حقيقة
 العلة اعني مجموع القدر والجنس واعلم ان هذا اعني ما سماه المصنف علة معنى
 لاسما ولا حكما مما اختلف فيه المشايخ فقال الامام القاضي ابو زيد وشمس
 الأئمة السرخسي ومن تابعهما ان هذا الوصف سبب محض ليس فيه معنى العلية
 اصلا مستدلين بان الحكم لا يثبت ما لم تنم العلة فكان المبدأ معتبرا لتامه وكان
 كالطريق الى الغير وذلك الغير ليس بمضاف اليه فيكون سببا محضا على ما هو
 شأن السبب وقال فخر الاسلام انه وصف له شبهة العلة لانه مؤثر في الجملة
 والسبب المحض غير مؤثر واختار المصنف قول فخر الاسلام ورجحه بما ترى وقالوا
 هذا الخلاف في الحقيقة راجع الى ان العلة اذا تركت كان مجموع الاوصاف
 علة عند بعض وصفة الاجتماع عند بعض آخر والوصف الزائد المجهول عند
 بعض حتى قالوا في سفينة لا تغرق بوضع كرون في زيادة فقير على الكرو ووضع
 فيها كرون فقير ففرقت كان الكرو والفقير جميعا علة التلف عند الفريق الاول
 وصفة الاجتماع عند الفريق الثاني وفقير واحد غير عين من الجملة عند الفريق
 الثالث والقاضي ابو زيد وشمس الأئمة اختار المذهب او الثالث فكان الوصف
 الاول عند وجوده قبل وجود الوصف الآخر خاليا عن صفة الاجتماع وعن كونه
 واحدا من الجملة غير عين لكونه عينا فممكن له اثر في الحكم فكان سببا محضا واختار
 فخر الاسلام المذهب الاول ولكل وجهة وأعرض على ما اختاره فخر الاسلام
 بانه مخالف لما تقرر عندهم من انه لا تأثير لاجزاء العلة في اجزاء المعلول وانما
 المؤثر وهو تمام العلة في تمام المعلول واجيب بما حاصله ان لا نسلم انه مخالف لما تقرر
 وكيف وان معنى ما تقرر ان لا تأثير لاجزاء العلة في اجزاء المعلول تأثيرا تاما
 او بلا واسطة ونحن لا نكره بل نقول به لكن لا يلزم من نفي التأثير التام
 وبلا واسطة نفي التأثير المطلق ولان في التأثير الناقص وبلا واسطة والذي اثبتناه
 في الاجزاء هو التأثير الناقص فلا يخالفه ولو سلم ان الاجزاء تأثيرا تاما ولكن لا يلزم

فصار صاحب علة وذلك لان الدلالة له طريق الوصول وقد تخلل بينهما وبين الوصول فعل مختار لم يصفق اليها وهذا
 ضمن محرم دل على الصبد لان ازالة الامن جناية في حقه لالتزامه اياه فدلالته مباشرة لاسبب كمودج دل سارقا على السرقة
 لكن لما كانت الدلالة في معرض الزوال لم يضمن بها
 والاضار كما اخذ فارسله اورما فلم يصيبه
 وانتم يضمن خلال دل على صيد الحرم
 لانه كالدال على الاموال المملوكة ومناخ
 المسجد والاموال المحترمة لله تعالى
 كالوقوفه وانما اوجبوا الضمان
 على الساعي استحسانا على خلاف
 القياس لطلبه السعاة (ولا) يضمن
 (من دفع الى صبي سلاحا يسكه له) اي
 للدافع (فقتل به نفسه) لان ضربه نفسه
 صادر باختياره غير مضاف اليه بخلاف
 ما اذا سقط فهلك لانه غير مختار فيضاف
 الى الدافع لكونه تعديا فيكون في حكم
 العلة (ولا) يضمن (من قال له) اي للصبي
 (اصعد الشجرة وانفض ثمرتها كل)
 انت (اولئاكل) نحن (ففعل فعطب)
 لان صعوده حينئذ باختياره لمنفعة نفسه
 من كل وجه في الاول ومن وجه في الثاني
 فلا ينقطع الحكم عن علته بالشك لان
 الاصل الاضافة الى العلة دون السبب
 بخلاف ما اذا قال لاكل فيضمن عاقلة
 لانه صار مستملا له بمنزلة الالة فتلفه
 يضاف اليه وعلى هذا حل قيد العبد
 وقمع باب القفص والاصطبل ونحو ذلك
 (واما) سبب (في حكم العلة وهو
 ما يضاف اليه العلة المتخللة) بينه وبين
 الحكم (بلا وضع لحكمها) اي من غير ان
 يكون ذلك السبب موضوعا لحكم تلك
 العلة والا كان علة لاسبابا (وخكمه
 ان يضاف اثر الفعل اليه) لاضافة

منه المخالفة المذكورة وانما يلزم ان لو كان تأثيرها في اجزاء المعلوم وليس كذلك
 بل انما تؤثر في نفس المعلوم اقول لا نسلم ان الاجزاء تأثيرا تاما في المعلوم فقتل
 والالزم نوارده العلتين المستقلتين في التأثير على معلول واحد لان الجزء على التمام
 مستقل في التأثير مثل الكل وان لم يستقل في الوجود فالاولى في الجواب القصص
 على الاول (قوله وما هو بصنعه) كلمة ما عبارة عن السبب والضمير المرفوع
 راجع الى تعلق الفعل بذلك السبب اي يتناول ما يكون تعلق الفعل بالسبب بصنعه
 المكلف في ذلك السبب (قوله ويخرج ما يدرك تأثيره) وهذا بناء على ان لفظ
 فقط قيد للطريق المذكور في التعريف لا الحكم تأمل (قوله اي السبب اربعة)
 اي ما يطلق عليه اسمه اذا و كان مورد القسمة حقيقة السبب لما صح
 التقسيم على ما قدمناه في تقسيم العلة (قوله لا بد ان يتخلل بينهما) اي لا بد
 ان يتخلل العلة بين السبب والحكم (قوله والا) اي وان كان موضوعا له (قوله
 فسيب في حكم العلة) خبر للاول (قوله احتراز بقوله طريق الحكم) احتراز
 اي احتراز عن دخولها لانه بمنزلة جنس التعريف فيصلح قيد احتراز
 عن دخول الاغيار وان لم يصلح قيد احتراز لما دخل فيه من الاغيار (قوله
 انضباط ملك المتعة الى الشراء) قال ملك المتعة احتراز عن انضباط ملك الرقبة
 الى الشراء لانه علة له لاسبب على ما سبق من قبل (قوله الاقسام الباطنة
 من السبب) يعني السبب المجازي والسبب الذي في حكم العلة بكلا
 والسبب الذي له شبهة العلة بكلا شقيه ايضا على ما تقدم واخرج بعض
 السبب المجازي بقوله هو طريق الحكم تخصيصا للطريق بطريق الاضافة
 لان السبب المجازي هو الطريق القضي مالا (قوله اما الحقيقة) اي التي
 فيها حقيقة التأثير (قوله وان لم يوضع له) والذي يقتضيه سباق عب
 وسياقه ارجاع الضمير المجزور الى العلة المتخللة بتأويل كونها مضافا
 الحكم لكن المصريح فيما ساقى ارجاعه الى الحكم اما سابقه فلانه في صدر
 اضافة العلة المتخللة الى السبب وعدم وضعها لافي صدر عدم وضع الحكم
 ذكره واما سابقه فلانه قال والا كان علة العلة ولو كان المقصود عدم وضع

العلة اليه فان المضاف الى المضاف مضاف (كسوق الدابة وقودها) فانها تمشي على طبع
 السائق والقائد فيضاف فعلها اليهما بالضرورة لكن السوق والقود لم يوضعا للتلف فيضاف ما تلف اليهما في

لأنه حكم السبب لا في جزاء المباشرة كالقصاص والكفارة وحرمان الميراث (وقطع خبل القنديل ونحوها) كشق الزق وقده مانع واشراع الجناح الى الطريق ووضع الحجر فيه وترك الجائط المائل بعد التقدم اليه وادخال الدابة في درج الغير حتى أكلته والشهادة بالقود ٤٠٩

للحكم لكان المناسب ان يقول والالكان علة كما قال كذلك فيما سبق لكن قوله كما سيجي تحقيقه ليناسب هذا لان ما سيجي كونه علة على تقدير وضعه له لاعلة العلة كما سيصرح (قوله كحفر البئر) فان الحافر رفع المانع بحفره اعني مسكة الارض لكن العلة اعني سقوط الثقل يتراخي عنه اذ لا يتحقق عقيب الرفع كما يتحقق البتة في قطع الخبل وشق الزق فكان هذا سببا في حكم العلة وذلك سببا له شبهة العلة (قوله وفي الفعل المقتضى) عطف على قوله في رفع المانع (قوله كارضاع الكبيرة ضررتها) فان الارضاع ثبت به افساد النكاح ولم يوضع له بل وضع لتربية الولد وافساد النكاح متخلل بينهما ثبت به لزوم المهر ولم يوضع بخلاف نحو شهادة القود ووضع الحجر فان عدم الوضع فيه يتوسط مرة كما سيجي (قوله لالتزامه لياها) لانه التزم بمقتضى الاحرام ان لا يزيل امن الصيد وقد ازاله بالدلالة وكان ينبغي ان يضمن بمجرد الدلالة لانه حصل ازالة الامن بمجرد الدلالة وليكنه انما يضمن بازالة الامن اذا تقرر الدلالة بكونها مفضية الى القتل اذ قبل الافضاء اليه في معرض الزوال فلا يتقرر الهلاك (قوله لان الدلالة طريق الوصول) اعترض عليه بطريق المعارض بان ما ذكرتم وان دل على ان العلة غير مضافة الى الدلالة ولكن عندنا ما ينفي وهو ان الاختيار لم ينشأ من الدلالة فكان الدلالة باعثا مستعملا له كما في الامر باباق عيب الغير فانه اذا ابقى ضمن الامر بالاتفاق بل هذا اولى لان الدلالة اقوى تأثيرا في السرقة من الامر بالاباق واجيب باننا لانسلم ان الاختيار نشأ من الدلالة بل هو مخلق الله تعالى كسائر الافعال وانما الناسي منها حصول العلم بالمال ومحلّه وقد يفضي ذلك الى المقصود فصار سببا لم يكن فيه معنى العلة قلت كون الاختيار مخلوقا لله تعالى مخالف لمذهبنا لانه امر اعتباري غير مخلوق على ما بين في الكلام (قوله وانما اوجبا الضمان على الساعي) دفع لما يقال ان الساعي الى اهل العسف بغير حق ضامن مع انه صاحب سبب محض كالديال ووجه الدفع انه استحسان على خلاف القياس لغلبة السعاة في هذا الزمان والقياس عدم الضمان فيه ايضا قال ابو اليسر في اصوله بعض مشايخنا يفتون

الزوج بغيرم للصغيرة نصف صداقها ثم يرجع على الكبيرة ان تعدت الفساد بعد علمها بالنكاح وان لم تعد فلا يرجع والارضاع ثبت به افساد النكاح ولم يوضع له بل لتربية وافساد النكاح متخلل ثبت به لزوم المهر ولم يوضع له لما تقرر ان البضع غير متقوم حالة الخرج كذا قالوا واعترض بان ما ذكر من اقسام الشروط التي في حكم العلة واجيب بانه لا يشاع في كون الواحد شرطا وسببا

فلم يلزم القصاص وغيره من اجزبة الافعال كالكفارة وحرمان الارث (واما) سبب (له شبهة العلة وهو ما يضاف الحكم اليه ثبوتا عنده على صحة التراخي) ككونه ابجادا للشرط العلة (او ثبت) الحكم (به) حال كونه (غير موضوع لتخلل لم يوضع) ذلك المتخلل (للحكم) وسأني توضيحه في مثاله (وحكمه ان يضاف اثر الفعل اليه) لا مطا قبال (بالعدى) لانه لما تنقص فيه معنى العلة للوجهين السابقين اشترط فيه ذلك مثال ما يضاف الحكم اليه ثبوتا عنده على صحة التراخي (كحفر البئر في ملك الغير) فانه سبب للقتل لانه طريق للوقوع فيها وليس بعلة له بل العلة ثقله الماشي والسبب مشيه فيه فاما الحفر فهو ابجاد شرط الوقوع لكن له شبهة العلة من حيث ان الحكم يضاف اليه وجودا عنده لاثبوتابه ولهذا لم يكن موجبا للكفارة ولا حرمان الارث لان ذلك جزاء المباشرة ولم توجد لكن تجب الدية لان ذلك بدل التلف لاجزاء الفعل وقد حصل التلف مضافا الى حفره وجودا عنده بطريق التعدي حتى لو اعترض على فعله ما يمكن اضافة الحكم اليه نحو الافاء بكون الضمان على الملقى لا الحافر (و) مثال ما ثبت الحكم به غير موضوع لتخلل لم يوضع للحكم (ارضاع الكبيرة ضررتها الصغيرة بالتعمد) رجل تزوج صغيرة وكيرة فارضعت الكبيرة ضررتها الصغيرة حتى حرمتا عليه فان

باعتبار رفع المانع والافضاء كما في كونه سببا وعلة باعتبار ان اَوْ شرطاً وعلاجه اَوْ سبباً وعلة وشرطاً بالاعتبارات نعم الفرق بين هذا القسم وبين الثاني غير واضح فانه وان امكن في الحفر ان لا يكون كشق الزق حيث تخلل في الحفر سبب آخر اختياري مباح هو المشي دونه في الزق لكن ارضاع الكبيرة كشهادة القتل في ان الحكم مضاف اليه ﴿٤١٠﴾ ولم يوضع بل اولى لان ارضاع

الصغيرة غير معتبر فهو كالطبيعي ولذا اذا قل صغير مورثه لا يحرم من الميراث اللهم الا ان يفرق باعتبار ان السبب هنا في موضعين اذ ليس الارضاع موضوعاً لافساد النكاح بل للتربية ولا الافساد لان ام المهر لم يعرف ان البضع حال خروجه غير متقوم واما الشهادة فموضوعة لحكم القاضي بالقود وان لم يوضع ذلك الحكم للقود لاحتمال ان لا يباشرة الولي باختياره وما يقال ان الشهادة لم توضع للقود انما هو بهذا الاعتبار (واما) سبب (مجازي) وهو طريق الحكم (بفضي اليه) لافي الحال بل (في المال) وخص باسم المجاز وان كان السبب مع التأثير كما في القسمين السابقين مجازاً ايضا لان الجوز بنفسان الحقيقة اولى من الجوز بالزيادة المكملية عليها (كالطلاق والاعتاق والنذر المعلقة) صفة الكل فان كل واحد اذا علق بشرط لا يراد او يراد (للجزاء) يكون سبباً مجازياً للجزاء (و) نحو (اليمين بالله و) انها ايضا سبب مجازي (للكفارة) لاحققي اما التعليقات فاعدم الافضاء فيها الى الاجزئية الا عند وجود الشرط فعند وجوده تكون التعليقات اسباباً مفضية بالفعل فان وضعها ثلث يقع الجزاء الا عند الشرط المانع عن وقوعه قبله واما اليمين فعدم الافضاء فيها ايضا الى الكفارة الاعلى تقدير الحث فعنده يكون اليمين شبهة مفضية بالفعل فان وضعها للبر المانع عن الحث وان سلم ان العلق ونفس

بالضمان في الساعي بغير حق مطلقاً وببعضهم قال ان كان السلطان معروفاً بالظلم ونفريم من سعى به البتة يضمن والا لا ونحن لانفتي به فانه خلاف اصول اصحابنا ولكن لو رأى القاضي تضمن الساعي له ذلك لان الموضوع موضع اجتهاد فنكل الى رأيه ليتجز الساعة وهذه المسئلة مبسطة في الفروع (قوله بخلاف ما اذا سقط) اي سقط السكين من يد الصبي فخرجه فهلاك (قوله بخلاف ما اذا قال) اي للصبي لا كل بصيغة التكلم وحده فتضمن ما قلته لانه حينئذ سار مستعجلاً للصبي لنفسه بمنزلة الآكة (قوله وعلى هذا حل قيد العبد وقبح باب القفص والاصطبل) واعلم انهم اختلفوا في هذه المسائل قال بعضهم انه يضمن وقال بعضهم لا يضمن في العمادية كل ما كان الغالب فيه ان يلبث فانه لا يضمن كفتح باب القفص وحل قيد العبد وما كان الغالب فيه ان لا يلبث كشق الزق وحل حل القنديل فانه يضمن وكان ابو القاسم الصغار يقول يضمن في الكل وفي مختلفات المشايخ القديمة قال ابو حنيفة اذا فتح باب القفص او الاصطبل حتى طار الطير او خرج الجار او حل قيد العبد فهو بقاته لا يضمن وقف او لم يقف وقال محمد يضمن وقال الشافعي ان وقف ساعة ثم ذهب لا يضمن وان ذهب من ساعته يضمن ولو فتح باب دار فسرق آخرتها منعاً لا يضمن القاتح سواء سرق عقيب الفتح او بعده وكذا اذا حل رباط دابة فسرقها انسان او فتح باب القفص فاخذ الطير انسان آخر لا ضمان على الذي حل وقبح بالاتفاق والمودع اذا فعل هذه الافعال من الحل والفتح يضمن لانه التزم الحفظ فتعدى بذلك كالودول عليها اذا صرفت هذا الكلام الشارح يحتمل الحمل على المتدينين (قوله تثنى على طبع السائق والقائد) فتكون بمنزلة المكره من المكره فيضاف فعلها اي فعل الدابة اليها كما صافه فعل المكره الى المكره (قوله فيضاف ما تلف) اي ما تلف بفعل الدابة (قوله في بدل المحل) اعني التلف من المال او النفس (قوله لانه) اي بدل المحل (قوله فلاضافته) اي لاضافة الاثر الى التلف (قوله على صحة التراخي) اي تراخي وجود العلة كما صرح به سابقاً في بيان السبب الحقيقي ويجوز اضافة التراخي الى وجود الحكم لان تراخي العلة يستلزم تراخي

الحث يكون معللاً حيث قد كان يجوز من تسمية الشيء بما يؤول اليه على ان قول المشايخ سبب الكفارة امر فائرين بالخطر ﴿الحكم﴾ والباحث كالميمين المتعمدة بخلاف القوم من ظاهر في ان السبب نفس اليمين لكن يشترط فوات البرء على هذا فحمل عبارة المشايخ (وله) اي لهذا السبب المجازي (شبهة الحقيقة) عندنا الوجهين الاول ان اليمين بالله وبغيره شرعت لتأكيد البرء وذلك بان يكون معصوماً بالبرء

الكفارة في الاول والجزء في الثاني وكل شيء يكون ثابت بسببه مضمونا بذلك الشيء عند فوات ذلك الثابت يكون له شبهة الثبوت
فيلفوت ذلك الثابت فكذا سببه كالغصب بوجوب رد عين الغصب مضمونا بالقيمة عند فواته ولها شبهة الثبوت قبله حتى
يصح الإبراء عن القيمة والعين (٤١٤) والكفالة والرهن حال قيام العين ولذا تملكه بائنا من وقت الغصب الثاني ان

وجوب البر لحرف لزوم الكفارة او الجزاء
وكل واجب لغيره يكون ثابتا من وجه
دون آخر واذا كان له عرضية الفوات
حيث لم يثبت من وجه كان له ما عرضية
الثبوت فكذا الدببة ليكون المسبب ثابتا
على قدر سببه وشبهة الشيء معتبرة بحقيقة
فلا يستغنى عن المحل كحقيقته اذ كل حكم
عائد الى المحل فشبته كالحقيقة وبقاؤه
كالابتداء في استثناء المحل ولذا لا يثبت
شبهة النكاح في المحرم وشبهة البيع في الحر
لان معنى الشبهة قيام الدليل مع تخلف
المطلوب لما منع فيمتنع في غير المحل فاذا فوات
المحل بزوال المحل بطل اليمين (فتجيز
الثلاث يبطل التعليق) اي تعليقها
وتعليق ما دونها ((قال زفر)) هذا القسم
من السبب (محجز بمحض) لبس فيه شبهة
الحقيقة لانه فرض للتعليق مثلا وفرض
الشيء غيره فلا يستدعي محلا ولا حلا
(فلا يبطله) اي لا يثبت لا يبطل تجبر
الثلاث التعليق ولعدم استدعائه شئ
منهما صح تعليق طلاق المطلقة الثلاث
بزوجها فيقع لو تزوجها بعد التحليل فلم
يستدع ابتدائه المحل فبقاؤه وهو سهل
اولى واشترط الملك عند ابتداء التعليق
بغيره ليكون الجزاء الموقوف على الملك
غالب الوجود بالاستصحاب فيحصل
تأكيد البر المقصود من اليمين ولا حاجة
للتعليق بالملك الى ذلك لثبوت وجوده عند
فوات البر بالتزوج مثلا ومع هذا
لا يشترط عند بقاءه فلا يبطل التعليق
بزوال الملك اتفاقا بان يطلقها ما دون

الحكم (قوله ككونه ايجابا للشرط العلة) تمثيل للسبب المذكور
واشارته الى جواز كون هذا القسم شرطا باعتبار وسببا باعتبار الحرف البتة
سيصرح به (قوله والسبب مشبه) اي السبب المحض لا سبب له شبهة
العله تأمل (قوله فاما الحرفاء) لا يخفى عليك ان الظاهر منه بيان كون
الحرف شرطا فيه شبهة العلية والمقصود بيان كونه سببا فيه شبهة العلية لكنه
لا يضر فيه لجواز اجتماعهما فيه باعتبارين كما سأتى بمصرحا (قوله بطريق
التعدي) وهو الحرف في ملك الغير وكذا في طريق العامة (قوله حتى
حرمانا عليه) اي جمعا وانفرادا اما جمعا فلانه جمع بين الام والنت واما انفرادا
فلان الام صارت ام زوجته الصغيرة المدخول بها ونكاح ام زوجته حرام
والنت صارت بنت الرضاعية (قوله باعتبار رفع المانع والافضاء) حفر البئر بشرط
التلف باعتبار كونه رفع للمانع اعني مسكة الارض وسبب باعتبار الافضاء الى
التلف اي كونه طريقا اليه وارضاع الكبيرة شرط الجريمة باعتبار رفع المانع
اعني النكاح وسبب باعتبار الافضاء (قوله لان ارضاع الصغيرة غير
معتبر) بخلاف حكم القاضي بالنسبة الى الشهادة فانه وان كان امرا
لازما بعد الشهادة لكنه لا يصح ان يقال انه غير معتبر فهو كالطبيعي للقاضي
(قوله وخص باسم المحجز) الباء داخله على المقصور (قوله لان الجوز
ينقصان الحقيقة) وذلك لان حقيقة السبب هو الافضاء حالا ولما اتنى
هذا المجموع بانتفاء الجزء الاخير اعني الحال انتقصت الحقيقة (قوله
بالزيادة المكمل) وهو التأثير الزائد على الافضاء الحالي (قوله يكون سببا
محجزا بالجزء) اشارة الى ان قوله للجزء حال من التعليق وما عطف عليه
(قوله اسبابا مفضية بالفعل) اي تكون اسبابا حقيقية (قوله وان سلب)
كلمة ان وصلية لاشترطية يعني ان التعليقات المذكورة واليمين بالله اسباب
محجزية قبل وجود الشرط والحث وعند وجودهما تكون اسبابا حقيقية
واما الشرط والحث شرط لكونه تلك التعليقات واليمين اسبابا حقيقية لاسبب
ولا عمل ولوسم انهما علل عند وجودهما لكن لا يضر كون التعليقات واليمين

الثلاث فكذا بزوال المحل بان يطلقها ثلاثا قلنا بعد ما مر ان شبهة العلية تستدعي المحل كل من قياس التعليق بغير التزوج
على التعليق بالتزوج من عدم اقتضاء الثاني المحل عدم اقتضاء الاول اياه وقياس المحل على الملك في ان لا يشترط عند البقاء
فاسد اما الاول فلان شبهة الثبوت للمعلق بالنكاح بمنتهى لان ملك النكاح عليه الملك الطلاق وصحته ولبس للشيء قبله صحته

حقيقة الثبوت فكذا شبهته فلم يشترط للمعلق بالنكاح قيام المحل بخلاف المعلق بغيره وأما الثاني فلأن ملك الطلاق مستفاد من ملك النكاح ولما استدعى صحة ملك النكاح الحل لا الملك استدعى صحة ملك الطلاق إياه أيضا فالنكاح فيها زوال الحل لا الملك (وقال الشافعي) هذا القسم من السبب (سبب بمعنى العلة) لأنه الموجب في المال (٤١٢هـ) (لاهي) لتأخير الحكم إليه فاستدعى المحل (فلم يجوز التعليق) للطلاق

والعاق (بالمالك) بأن قال إن تزوجتك فانت طالق أو قال إن ملكتك فانت حر فانه باطل عنده لعدم الملك عند وجود العلة (وجوز التكفير) بالمال (قبل الخث) لجواز التجمل قبل وجود الشرط إذا وجد السبب كإزالة يجوز إذاؤها قبل الحول إذا وجد النصاب قلنا أولا أن المعلق قبل وجود الشرط بمنزلة جزء السبب لأن مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربح الشيء بشئ وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبدأ والخبر وجزء الذنب لا يكون سببا واعترض عليه بأن الإضافة أيضا ينبغي أن تكون مانعة مثل أنت طالق غدا وأجيب بأن التعليق يمين وهي لتحقيق البر وفيه اعدام موجب المعلق لوجوده فلا يكون المعلق مقضيا إلى وجود الحكم بخلاف الإضافة فانه الثبوت للحكم بالإيجاب في وقته لا تنفع الحكم فيحقق السبب لوجوده حقيقة من غير مانع إذا الزمان من لوازم الوقوع وثانيا أن التعليق مانع للمعلق من الوصول إلى المحل والأسباب الشرعية لا تنصير أسبابا قبل الوصول إلى المحل لأنها عبارة عما يكون طريقا إلى الشيء ومقضيا إليه واعترض عليه بأنه لما لم يصل إلى المحل كان ينبغي أن يلغو كما إذا قال لأجنبي أنت طالق وأجيب بأنه لما كان محررا الوصول لوجود الشرط

أسبابا مجازية قبل وجود الشرط والخث وهو المطلوب لكن في كونه من قبيل تسمية الشيء بما يؤول إليه على تسليم كونه عللا نظر وأعلم أنهم اختلفوا في أن السبب المجزئ ههنا هل هو التعليق أعني أن دخلت الدار فانت طالق أو المعلق أعني فانت طالق فذهب صاحب المنخب إلى الأول وهو الظاهر من قول الشارح أما التعليقات اه وذهب صاحب الكشف إلى الثاني معللا بأن احتمال السببية عند وجود الشرط للمعلق لا للتعليق وهو الظاهر من قوله رحمه الله كالتعليق والاعتناق والنذر المعلقة ومن قوله أيضا وإن سلم أن المعلق ونفس الخث لكن قوله ونفس الخث خطأ والصواب أن يقول واليمين بدله (قوله وعلى هذا تحمل عبارة المشايخ) لو قال فيحمل عليه عبارتهم لكن أولى وأخصر أرى إذا كان قول المشايخ ظاهرا فيما ذكرنا فيحمل عليه لأن حل العبارة على الظاهر منها أولى (قوله وله شبهة الحقيقة) أي حقيقة السبب ما يقابل الإفضاء (قوله وكل شيء) المراد بالشيء ههنا هو الكفارة في اليمين بالله والجزاء في اليمين بغيره والمراد بالسبب هو اليمين وبالثابت بالسبب هو البر في اليمين بالله والمنع عن الدخول مثلا في نحو أن دخلت الدار فانت كذا (قوله يكون له) أي للمالك الشيء (قوله فكذا سببه) أقول هذا مما لا حاجة إليه في إثبات المقصود بل يكفي ببيان أن يكون لذلك الثابت سبب شبهة الثبوت تأمل (قوله حتى يصح الإبراء عن القيمة والعين) معنى الإبراء عن العين هو الإبراء عن الضمان والإبراء عن الأعيان لا يصح (قوله ولها) أي للقيمة (قوله قبله) أي قبل فوات العين (قوله حال قيام العين) قيد لكل من إبراء القيمة والعين والكفالة والرهن يعني أولم تكن القيمة شبهة الثبوت حال قيام عين المقصوب لما صح الإبراء عن القيمة والكفالة والرهن عنها حال قيام العين لأن الإبراء والكفالة والرهن من المعدوم المحض لا يجوز فصحة هذه العقود حال قيام العين صار دليلا على شبهة ثبوتها (قوله يكون ثابتا من وجه) أي من جهة الغير (قوله دون وجه) أي من جهة نفسه (قوله كان لهما) أي للكفارة والجزاء لانهما حكم يلزم عند فوات البر البرائة فاذا كان للبر عرضية الفوات

واختلال التعليق جعل كلاما صحيحا له صلاحية أن يصير سببا كشرط البيع حتى لو علق بشرط لا يرجع الوقوف على وجوده لغا مثل أنت طالق إن شاء الله تعالى (اعلم أن لكل من الأحكام) لما ذكر مباحث الأسباب وأورد هذا البحث بعد ما صدره بكلمة أعلم تنبيهها على جلالته قدر هذا الباب في فن الأصول وأنه يجب ضبطه وعلمه لا يكابرهم بعضهم من أنه لا عبرة

بالاسباب اصلا والاحكام انما تثبت بايجاب الله تعالى صريحها اولالة بنصب الأدلة والعلم لنا انما حصل من الأدلة وذلك لانه لا كلام في ان شارب الشرايع هو الله تعالى وحده وانه المفرد بايجاب الاحكام الا ان اضعف ذلك الى ما هو سببه في الظاهر يجعل الله تعالى ويجعل الاحكام ﴿٤١٣﴾ مرتبة عليها تيسيرا وتسهيلا على العباد ليتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام بمنزلة

الاسباب الظاهرة على انها علامات وامارات لا مؤثرات وبعض ذلك قد ثبت بالنص والاجماع كالبيع للمالك والقتل للقصاص والزنا للحد الى غير ذلك والى ذلك اشار بقوله (سببا ظاهرا) يرتب عليه الحكم على ما مر في مباحث الامر (فلان) اي فالسبب للتصديق والافرار بوجوده ووحدانيته وسائر صفاته على ما ورد به النقل وشهد به العقل هو (حدوث العالم) اي كون جميع ما سوى الله تعالى من الجواهر والاعراض مسبوqa بالعدم وانما سمي عالما لانه علم على وجود الصانع به يعلم ذلك ولا شك ان وجوب الايمان بايجاب الله تعالى الا انه نسب الى سبب ظاهر تيسيرا للعباد وقطعا لحجج اهل العناد اثلا ليكون لهم تثبيت بعدم ظهور السبب ومعنى سببته للايمان سببته لنفس وجوب الايمان الذي هو فعل العبد لا لوجود الصانع او وحدانيته او غير ذلك مما هو انى ومؤمن به فان الحادث يدل على ان له محدثا صانعا قدما غنيا عما سواه واجبا لذاته قطعاً للتسلسل ثم وجوب الوجود بنبى عن جميع الكمالات وينبى جميع الناقص (فيصح) الايمان (من الصبي) المبين لتحقيق سببه وهو الافاق والانفس ووجود ركنه وهو التصديق والافرار الصادر عن النظر والامل اذ الكلام في الصبي العاقل وهو اهل لذلك بدليل ان الايمان قد يحقق في حقه تبعاً لابوين فلو امتنع صحته لم يكن الا

من وجه اى من جهة نفسه يكون لكل من الكفارة والجزاء عرضية الثبوت حتى لو تحقق قوات البر تحقق ثبوتها واذا كان لكل منهما عرضية الثبوت ثبت المطلوب وهو اثبات كون اليقين والتعليقات سبباً له شبهة الحقيقة وقوله فكذا السببية اه حشوزا لا حاجة اليه كما مر مثله فان قبل عرضية قوات البر من جهة نفسه مسلم لكن لانسلم لزوم عرضية الثبوت للكفارة والجزاء بهذه العرضية لان ثبوت الجزاء والكفارة متعلق بقوات البر بعد الثبوت لا بالعدم الاصلى ولهذا لا يجب الكفارة في الغموس لان عدم البر فيها اصلى بخلاف المنعقدة وعرضية القوات للجزاء تثبت انما تثبت من الاصل لان كون البر غير واجب لعينه يقتضى ان تكون عرضية العدم له من الاصل لا بعد الوجود اجيب عنه بان ذلك مسلم في اليقين بالله تعالى ولكنه في التعليق قد ثبت الجزاء عند عدم البر من الاصل كما ثبت عند قوات البر بعد الوجود فانه لو قال ان فعلت امس كذا فامر أنه او عبده كذا وقد كان فعل وقع الطلاق وما نحن بصدد من هذا القليل فعرضية عدم البر على اى وجه كان توجب عرضية ثبوت الجزاء بقدرها ورد بان في هذا الجواب تخصص بعض افراد هذا المجاز بشبهة الحقيقة وهو المعلق بالشرط بلا تخصص بل الصحيح في الجواب عنه ان كون ثبوت الجزاء متعلقاً بقوات البر لا بالعدم الاصلى مسلم لكن كلامنا ليس في ثبوته بل في عرضية ثبوته ولا بعد في ان يكون ثبوت شئ متعلقاً بامر وعرضية ثبوته بامر آخر واما مسألة الغموس فلانها لا تصلح للسببية للكفارة والسببية وشبهتها تستلزم الصلاحية (قوله وشبهة الشئ معتبرة بحقيقته اه) كلام مبتدأ لا تعلق له بمقابلته بل توطئة لتفريع قوله الا ترى فتجيز الثلاث (قوله ولذا لا تثبت شبهة النكاح في المحارم) وكذا لا تثبت في الرجال والبهائم اعدم ثبوت حقيقته (قوله فاذا فاق المحل بوزال الحال) والمراد بالحلل المالك اى اذا فاته المالك بتجيز الثلاث بطل اليقين اى التعليق لان بطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم (قوله مجاز محض ليس فيه شبهة الحقيقة) يعنى ان التعليق ليس تطبيقاً ولا سبباً للإطلاق في الحال بالانقائى بل هو فرض للتطبيق والاعتناق مثلاً وفرض الشئ غير وليس له شبهة الحقيقة

بمحرم شرعى وذلك في الايمان بحال لانه لا يمحتمل عدم مشروعيته اصلاً (وان لم يخاطب) الصبي (به) اى بالايمان لعدم التكليف في حقه فبسقط عنه الاداء الذى يحتمل السقوط في بعض الاحوال كما اذا اراد الكافر ان يؤمن فأكرم على السكوت من كلمة الاسلام (و) السبب (للمصلاة الوقت) وقد سبق تحقيقه في مباحث الامر (و) الملف (لان كاه النصاب) لاضافتها

ليه مثل قوله عليه السلام هو اربع عشر اموالكم ولتضاعف الوجوب بتضاعف النصب في وقت واحد واعتبر الغنى لانه لا صدقة
لا عن ظهر غنى واجوال الناس في الغنى مختلفة فقدرة الشارع بالنصاب الان تكامل الغنى يكون بالنماء لينصرف الى الحليجات
المجددة فيبقى اصل المال فيحصل الغنى وينسب الاداء (والنماء) على هذا ٤١٤ * التقدير (شرط لوجوب الاداء) تحققة

للغنى والبسر لانه امر باطن فاقم مقامه
السبب المؤدى اليه وهو الحول المستجمع
للفصول الاربعة التي لها تأثير في النماء
بالدر والتسل وزيادة القيمة بتفاوت
الرغبات في كل فصل الى ما يناسبه فصار
الحول شرطاً وتجدد تجدد للنماء
وتجدد النماء تجدد للمال الذي هو
السبب فيكون تكرير الوجوب بتكرير
الحول تكرير الحكم بتكرير السبب لا بتكرير
الشرط (و) السبب (للاصوم قيل اليوم)
اي كل يوم سبب لصومه (وقيل الشهود)
اي شهرو بالشهر وقد سبق تحقيقه
في مباحث المفيد بالوقت (و) السبب
(اصدقة الفطر رأس مونه) اي يحمل
ما وئنه ونفقتة (وبلى عليه) اي ينفذ
عليه قوله شاه او ابي لقوله عليه السلام
ادوا عن تمونون فان عن الانتراعية ههنا
داخله اما على السبب او على محل يكون
الوجوب عليه ثم يسرى منه الى غيره
كسراية الدية من القاتل الى المرافقة
والثاني محال لان العبد لا مال له فلا يكلف
بوجوب مالي والكافر ليس من اهل القرية
و الفقير ممن يجب له فلا يجب عليه
اذ لاخراج على الخراب واعتراض بان
العبد من حيث انه افسان مخاطب وهذه
صدقة فالظاهر انها عليه كالغفقة والمولى
يتوب عنه ولكن في الحقيقة لا وجوب
عليه لانه الحق بالهبة فيما ملك عليه فعلى
اصل الخلقة الوجوب على العبد وعلى
اعتبار عارض المملوكة الوجوب على
المولى فوقعت كلمة عن اشارة الى المعنى

ايضا لما ذكر من انه فرض محض فلا يستدعي محلا اي ملكا ولا حلا بل انما يقوم
بذمة الخالف ويبقى ببقائها لانه محله فلا يبطل بفوات الملك والحل بتجيز الثلاث
فان قيل انه وان لم يكن سببا في الحال لكن يحتمل ان يكون سببا في الملك
بوجود الشرط فينبغي ان يشترط المحل في الحال اي الملك فلهذا الاحتمال
لا يوجب اشتراط المحل في الحال بل يكفي احتمال حدوث المحل بعد بان ملكه
بوجه وهذا الاحتمال قائم (قوله صح تعليق طلاق المطلقة الثلاث) وكذا
صح تعليق طلاق الاجنبية بان قال لاجنبية ان تزوجك فانت طالق ثلاثا فانه
يصح هذا التعليق بالاتفاق كما صح للمطلقة الثلاث ان تزوجك فانت طالق
ثلاثا مع فوات المحل والحل فيهما حتى لو تزوجها بعد التحليل يقع الثلاث فاذا صح
كل من هذين التعليقين ظهر ان تعليق الطلاق بالتزوج ونحوه من سبب الملك
لا يستدعي المحل اي الملك في ابتداءه واذ لم يستدع ذلك في الابتداء فعديم استدعاه
في حال البقاء اولى لانه اسهل من الابتداء في قوله لاجنبية او المطلقة الثلاث
ان تزوجك فانت طالق ثلاثا كما ان عقد التعليق ابتداء بقي مسترا الى زمان التزوج
مع عدم الملك في الحالين (قوله واشترط الملك) جواب لمقدره وتقديره ظاهر
(قوله بغيره) اي بغير التزوج كدخول الدار مثلا يعني انه اشترط في تعليق
الطلاق بدخول الدار ونحوه بما ليس سببا للملك وجود الملك عند التعليق
حتى لو قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق لا ينعقد بل يلغو وانما اشترط
الملك هنا عند ابتداء التعليق للاحتياج التعليق الى الملك لانه لا بد من الملك عند
وجود الشرط وذلك غير معلوم فلا بد من وجود الملك في حال الابتداء ليستدل
بوجوده في الحال على وجوده حال وجود الشرط بالاستصحاب اذ الظاهر
في كل ثابت بقاؤه وهذا لان الجزاء لا بد ان يكون محققا وذلك بان يكون متيقنا
الوجود عند وجود الشرط او غالب الوجود وذلك بان يكون في الملك او مطلقا
بالمالك ولذا لم يخرج الى الملك حال ابتداء التعليق في المعلق بالملك لثبوت وجوده
عند وجود الملك (قوله ومع هذا) اي مع اشتراط الملك حال تعليق الطلاق بغير
التزوج لا يشترط الملك عند بقاءه حتى لو قال لامرأته ان دخلت الدار فانت

الاصلي وهكذا نقول في الصبي والكافر (والفطر شرط) لان وصف المؤونة في قوله عليه السلام ادوا عن تمونون اي طلاق
يحملوا هذه المؤونة عن وجبت مؤونته عليهم دال على اعتبار الرأس اذا المؤونة انما تجب عن الرأس لاعتنا الوقت لان مؤونة الشيء
سبب بقاءه يقال مانه مونه اذا قام بكفائته والرأس هو الموصوف بالبقاء دون الوقت فعرفنا ان الرأس هو سبب الوجوب كما هو سبب

وجوب النفقة والوقت شرطه والحكم قد يضاف الى الشرط مجازا (و) السبب (الحج البيت) اي الكعبة شرفها الله تعالى
بدليل الاضافة في قوله تعالى والله ^{٤١٥} على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فليحج بالامر (و) الوقت والاستطاعة

ليسايين اذ لاضافة اليها ولا تكرر
بتكرر الوقت مع صحة الاداء بدون
الاستطاعة كما في الفقير للوقت (شرط
الجواز) اي جواز الاداء (و) الاستطاعة
شرط (الوجوب) اي وجوب الاداء
اذ لا جواز بدون الوقت ولا وجوب بدون
الاستطاعة (و) السبب (للعشر والخراج
الارض النامية تحقيرا) في العشر
(وتقديرا) في الخراج يعني ان سبب كل
منهما هو الارض النامية الا انها سبب
للعشر بالنماء الحقيقي وللخراج بالنماء
التقديري وهو الممكن من الزراعة
والانتفاع وذلك لان العشر مقدر بخمس
الخارج فلا بد من حقيقته والخراج
مقدر بالدراهم فيكني النماء التقديري
(والاول) اي العشر (مؤونة) فيها معنى
العبادة والثاني) اي الخراج (مؤونة)
ايضا لكن (فيها معنى العقوبة) يعني
ان كلا منهما مؤونة الارض حتى لا تعتبر
فيهما الاهلية الكاملة لان الله تعالى
حكم ببقاء العالم الى الحين الموعود وذلك
بالارض وما يخرج منها فيجب عمارتها
والنفقة عليها كالعبيد والدور والدواب
وعمارتها بجماعة المسلمين فان المقاتلة
يعمرونها ظاهر الانهم يذبحون عن الدار
وبصونونها من الاعداء لكفار فوجب
الخارج لهم ليمتلكوا من اقامة النصرة
والفقراء يعمرونها باطن لانهم الذين
بهم يستنزل النصر على الاعداء فوجب
العشر لهم كفاية لهم فيكون الاتفاق

طالق ثلاثا ثم طلقها ثلاثا يكون التعليق الاول باقيا بعينه حتى لو عادت اليه
بعد زوج آخر ثم دخلت الدار يقع الثلاث عنده لا عندنا (قوله بزوال الملك
اتفاقا) يعني لو قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ثم طلقها واحدة
او اثنين قبل الدخول وخرجت من العدة وبانت واحدة او اثنين لم يبطل التعليق
السابق حتى لو تزوجها ثم دخلت الدار نزل التعليق السابق ونطاق ثلاث
واما لو دخلت الدار بعد انقضاء العدة قبل تزوجها انحلت اليين بوجود الشرط
ثم لو تزوجها ودخلت الدار لا يقع الثلاث لعدم بقاء التعليق السابق بانحلاله
بوجود الشرط والملك ليس بشرط في انحلال اليين (قوله كل من قياس التعليق
بغير الزوج آه) وحاصل الجواب ان كلا من القياسين مع الفارق وفيه نظر
وهو ان زفر لم يثبت عدم اقتضاء التعليق بغير الزوج المحل بالقياس على التعليق
بالتزوج بل جعل عدم اقتضاء كل من هذين التعليقين المحل من فروع كون
التعليق سببا مجازيا محضا بلا شبهة الحقيقة معللا بان التعليق مطلقا فرض
للتطليق مثلا وفرض الشيء غيره ثم اجاب عما يرد عليه بان الملك شرط عندك
ايضا في ابتداء التعليق بغير الزوج وان لم يكن شرطا في التعليق بالتزوج فلا يصح
قولك ان التعليق مطلقا لا يستدعي المحل بقوله واشترط الملك اه وحاصله ان
اشترط الملك عند ابتداء التعليق بغير الملك ليس لاحتياج التعليق الى المحل
بل لا يستدل به على وجود الملك عند وجود الشرط بطريق الاستصحاب
وعلى تقدير ثبوت هذا القياس توضح قوله اما الاول آه ان تعليق الطلاق بالتزوج
او الفكاك او الملك انما يصح وان عدم المحل في الحال لان ذلك الشرط اعنى
التزوج ونحوه في حكم العلة لان ملك الطلاق مستفاد من الزوج فكان الزوج
علة العلة له وكان له شبهة العلة له وتعليق الحكم بحقيقة العلة يبطل الايجاب
لعدم القابلية حتى لو قال لعبد ان اعتقت فانت حر ولزوجه ان طلقك
فانت طالق كان او فاذا كان التعليق بحقيقة العلة يبطل الايجاب فكان
التعليق بشبهة العلة يبطل شبهة الايجاب احتسابا للشبهة بالحقيقة ولا يبطل
اصل التعليق لان الشبهة لا تقاوم الحقيقة فصارت كونه معللا بشبهة

على الفريقين اتفاقا على الارض تقدير او هو معنى المؤونة ثم في العشر باعتبار النماء الحقيقي معنى العبادة لانه يصرف الى الفقراء
ولان الواجب جزء من النماء قليل من كثير بمنزلة الزكاة وفي الخراج باعتبار النماء التقديري معنى العقوبة حيث اكتفى بمجرد
الممكن لما فيه من الاشتغال بالزراعة والإعراض عن الجهاد الاصغر والاكبر والاقبال على البغوض المنعوم بلشان الشرع

والدئون من رأس الخطيئات وهذا امر بضلع سببا للذلة والصغار وضرب بما هو بمنزلة الجزية كذا قالوا اقول فيه بحث اما اولاً
فلان الخراج لا يجب ان يكون بالزراعة واما ثانياً فلان سبب العقوبة مشترك بينه وبين العشر فلو حقه تخصيصها بالخراج اعلم
ان الارض اصل والنماء وصف وتبع فيكون كل منهما باعتبار الاصل **﴿ ٤١٦ ﴾** مؤونة وباعت ار الوصف العشر ضالمة
والخراج عقوبة ولذلك حكم بكون سبب

العشر الارض النامية دون الخصال النامي
كافي الزكاة (ولذا) اي لاشتمال العشر على
معنى العبادة والخراج على معنى العقوبة
(لم يجمعها) اي العشر والخراج في سبب
واحد هو الارض النامية وعند الشافعي
يجب العشر من الارض الخراجية وان لم
يجب الخراج من الارض العشرية فذلك
لان سبب الخراج عنده الارض وسبب
العشر الخراج من الارض (و) السبب
(للطهارة ارادة الصلاة) لترتيبها
عليها في قوله تعالى اذا قم الى الصلاة
فاغسلوا اي اذا اردتم القيام اليها ومثل
هذا مشعر بالسببية (والحدث شرط)
اوجوب الطهارة لان الغرض
من الطهارة ان يكون الوقوف بين يدي
الرب بصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها
الا على تقدير عدمها وذلك بالحدث
فيتوقف وجوب الطهارة على الحدث
فيكون شرطاً ولهذا او توضعاً من غير
وجوب كالتوضؤ قبل الصلاة واستندام
الى الوقت جازت الصلاة بها لان المعبر
في الشرط هو اوجوب قصداً ولم يقصد
وليس الحدث سبباً لان سبب الشيء
ما يغضي اليه ويلائمه والحدث يزيل
الطهارة وينافيا (و) السبب (للحدود
والعقوبات والكفارات ما ينسب اليه
من سرقة وقتل وامر دائر بين الخطر
والاباحة) يعني ان السبب يكون على

العلة مانعاً بطريق المعارضة عن ثبوت شبهة وقوع الجراء وثبوت شبهة السببية
قبل وجود الشرط ويبان المعارضة ان التعليق باعتبار كونه سبباً محجازاً بشيئين
بالحقيقة يقتضي ثبوت شبهة وقوع الجراء في الحال قبل وجود الشرط وثبوت
شبهة وقوع الجراء في الحال يقتضي المحل في الحال وكون الشرط اي التزوج
في معنى العلة يقتضي عدم المحل وعدم ثبوت شبهة وقوع الجراء في الحال لانه
يقتضي بطلانه لكونه معلقاً بما هو علة وقوع الطلاق فاذا عارضاً وامتنع ثبوت
شبهة وقوع الجراء في الحال بطريق المعارضة لم يشترط قيام محل الجراء في الحال
لزال المعنى الموجب له اعني ثبوت شبهة الوقوع في الحال فبقى التعليق مجرداً
عن شبهة ومحل دعة الخالف فيبقى بينهما واذا وجد الشرط انحل الجراء وبطل
اليمن بخلاف المعلق بغير النكاح نحو دخول الدار فانه ليس له شبهة العلة للطلاق
فلا يبطل بطريق المعارضة ومقتضى التعليق اعني ثبوت شبهة وقوع الجراء
في الحال فيعمل التعليق عمله اعني ثبوت شبهة وقوع الجراء في الحال ويلزمه المحل
في الحال (قوله ولما استدعى ملك النكاح الحل) اي حل المحل للنكاح وانما
حرم نكاح المحارم والبهائم والرجال (قوله اياه) اي الحل (قوله لها) اي اصلها
الطلاق (قوله سبب بمعنى العلة) اي سبب في الحال على ما هو مذهبنا
وقوله لانه الموجب في المالك علة لكونه بمعنى العلة لان الايجاب من اوان
العلة لامن لوازم السبب لان السبب هو المقتضى لا الموجب وفيه نظر لان
في العلة هو الايجاب الحالى لا المالكى فلا يصح علة لكونه بمعنى العلة ثم الظاهر
ان محل النزاع بيننا وبين الشافعي هو المعلق اعني فانت طالق في ان دخلت
فانت طالق لا لا التعليق وبه صرح صاحب الكشف لصكنا
المحققين ان محل النزاع هو التعليق ومن جوابنا الاتي ذكره (قوله لنا) اي
اليه) لو ترك قوله اليه لكان اولى لعدم سبق مرجع الضمير اعني وجه
الالهم الا ان يرجع الى السبب او الى المالك بتكلف (قوله فاستدعى
اذا كان سبباً في الحال بمعنى العلة استدعى المحل (قوله قلنا اياه)
عليك ان الظاهر منه ان محل النزاع عند الشافعي هو المعلق لا التعليق

وفق الحكم فاسباب الحدود والعقوبات المحضة محظورات محضة كالزنا والسرقه والقتل واسباب الكفارات
لما فيها من معنى العبادة والعقوبة تكون امر ادراك بين الخطر والاباحة مثل الفطر في رمضان من حيث انه
الذي هو مملوك له مباح ومن حيث انه جنابة على العبادة محظور وكذا الظهار والقتل الخطاء وصيد الحرم

كلها جهة من الخطر والواجب بخلاف مثل الشرب والافاضة الى غير ذلك من الامور التي هي اما محض (و) السبب (الشرعية المعاملات على اعتبارها) يعني ان ارادة الله تعالى بقائه العالم الى حين علمه وزمان قدره سبب الشرعية البيع والكاح ونحو ذلك في ضمنه ان الله تعالى قد رتب لها النظام التوسط بنوع الانسان بقائه الى (٤١٧) فيم الساعة وهو مبني على حفظ الأشخاص اذ بها بقاء النوع والانسان

لفرط اعتدال من اجبه بفقر في البقاء الى امور صناعية في الغذاء واللباس والمسكن وذلك يفقر الى معاونة ومشاوكة بين افراد النوع ثم يحتاج التوالد والتناسل الى ازدواج بين الذكور والاناث وقيام بالمصالح وكل ذلك يفقر الى اصول كلية مقررة من عند الشارع بها يحفظ العدل والنظام بينهم في باب المناكحات المتعلقة بقاء النوع والمبايعات المتعلقة بقاء الشخص اذ كل احد يشتهي بما يلائمه ونقض على من يزاحه فيقع الجور وتختل امر النظام فلهذا السبب شرعت المعاملات (و) السبب (للاختصاصات الشرعية التصرفات المشروعة كالبيع والكاح ونحوهما) قد سبق ان من الاحكام ما هو اثر افعول العبد كالمالك في البيع والحل في الكاح والحرمة في الطلاق وهذه تسمى الاختصاصات الشرعية فسيبها الافعال التي هي آثارها وهي التصرفات المشروعة كالإيجاب والقبول مثلاً فالحاصل ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية على ما سبق فهي اما ان تعلق بامر الآخرة وهي العبادات او بامر الدنيا وهي امان تعلق ببقاء الشخص وهي المعاملات او ببقاء النوع باعتبار المنزل وهي المناكحات او باعتبار التدن وهي العقوبات (واما الشرط فهو) لغة العلامة اللازمة ومنه اشتراط الساعة والشرط للصكولة وشرعا (ما عوقف عليه الوجود) معناه

الجواب من قبلنا هو المكس فيزعم الى كون النزاع لفظيائهم هذا الجواب تحقيقي لا إلزامي لان الشافعي لم يقل ان الحكم في مجموع الشرط والجزاء بل الحكم عنده في الجزاء والشرط قيد خارج عن الكلام تأمل (قوله بان الاضافة ايضا) اي مثل التعليق حاصل الاعتراض ان التعليق لما كان مانعا عن انعقاد العلة حالاً كان ينبغي ان تكون الاضافة ايضا مانعة عن انعقاد العلة (قوله لا وجوده) عطف على اعدام (قوله من لوازم الوقوع) اي لامن لوازم الايقاع (قوله يجعل الله تعالى) اشارة الى ان اسباب الشرائع جعلية لا استقلالية (قوله ونجعل الاحكام) عطف على قوله نضيف (قوله مسبوقا بالعدم) اي سبقا مائلا ذاتيا وتحقيق هذا البحث مذكور في شرحنا على ما رتبناه في الكلام (قوله سببية لنفس وجود الايمان) هكذا وقع في النسخة التي عندنا وقد وقع في اكثر النسخ وجوب الايمان قلت الصواب في النسخة التي عندنا لان حدوث العالم انما يكون سببا لوجود الايمان اعني التصديق بوجود الباري ووحدانيته وسائر ما يجب التصديق به لا لوجوده كما لا يكون سببا لوجود الباري ووحدانيته وغير ذلك من المؤمن به وانما السبب لوجوب الايمان هو الامر به وذلك لان الحديث انما يفضي الى التصديق بوجود الحديث لا الى وجوب التصديق به ويدل على صحة هذه النسخة قوله السابق قلت يجب التصديق والافرار بوجوده اه حيثما يقل بوجوب التصديق فان قيل ان المقصود بيان اسباب الاحكام الشرعية والحكم الشرعي هو الوجوب لا الوجود قلنا نعم الا ان وجود الايمان حكم من احكام الشرع كوجوبه (قوله قطعاً للتسلسل) حاصل الدليل ان كل حادث لا بد له من محدث فلا يخلو ان يكون ذلك المحديث نفسه او جزءه او امر اثار جاء عنه والاول والثاني باطل والا لزم كقولنا الشيء الواحد علة ومعلولا وهو باطل للزوم تقدم الشيء على نفسه فعين الثالث وذلك الامر الخارج لا يجوز ان يكون حادثا والاعتقالات الكلام اليه فيلزم الدور او التسلسل فثبت انه قد يم واجب بالذات (قوله وقد سبق تحقيقه في مباحث الامر) اي في اول تقسيم الامر المقيسد بالوقت (قوله لانه

ان شرط الشيء ما يتوقف عليه شئونه (٢٧) (في) وخصوله لا وجوبه فيثبت لاردان الشرط قد يكون شرطا للوجوب فان الموقوف على شئونه الوجود ايضا لانفسه (بل تأثير) في ذلك الشيء خرج به العلة (و) لا (افضاء اليه) خرج به السبب (وهو) انتهى الشرط (اما) شرط (محض وهو ما لا يلا حظ فيه صحة الاضافة) اي اضافة الحكم اليه كما في العلة (او الافضاء) اي افضاء

الى الحكم كما في السبب فيخرج به السبب (بل مجرد توقفه) اي توقف الحكم كما في الشرط الحقيقي (او توقف انعقاد علته) اي الحكم (عليه) كما في الشرط الجعلي (وهو) اي الشرط المحض قسمان الاول (حقيقي) يتوقف عليه الشيء في الواقع او بحكم الشرع حتى لا يصح الحكم بدونه اما اصلا (كالشهود) للنكاح (او) الاعند تعذره مثل ﴿٤١٨﴾ الطهارة للصلاة (والثاني) جعلي يعتبره المكلف ويعلق عليه تصرفاته (كما يكلمته) اي كلمة الشرط (ويسمى الشرط صيغة) نحو ان تزوجتك فانت طالق (او دلائها) اي كلمته بان يدل الكلام على التعليق دلالة كلمة الشرط عليه مثل المرأة التي تزوجها كذا لانه في معنى ان تزوجت امرأة فهي كذا باعتبار ان ترتيب الحكم على الوصف تعليق له به كالمشروط (ويسمى الشرط دلالة وهذا) اي الشرط دلالة (يختص بغير المعين) لان معنى الشرط انما يستفاد من الابهام بخلاف الشرط صيغة فانه يجري في المعين وغيره (واما) شرط (في حكم العلة وهو ما لا يعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها) فبضاف اليه (تحفر البثر) في الطريق او في ملك الغير (وشق الزق) اذا كان فيه مانع (وقطع حبل القنديل) فان كلالها شرط لانه رقع المانع ولبس فيها علة صالحة للحكم لان السقوط والديان والثقل طبع الاختيار فيها بخلاف ابقاعه نفسه فانه صالح لاضافته الى الاختيار والشيء سبب اقرب من الشرط لكنه مباح لا يصلح ترتيب ضمان العدوان عليه مع انه غير واجب (واما وضع الحجر واشراع الخناج وترك الحائط المائل بعد التقدم) الى صاحبه فان ذلك كاف والاشهاد لاحشاش الاثبات ان انكر كما في الشفعة (فاسباب طهارة المائل) لان شيئا منها ليس برفع المانع بل امور ثبوتية مفضية فان عدم الحجر ليس بمانع من الهلاك بالسقوط في ذلك الموضع لجوارحه بسبب آخر بخلاف عدم البثر فانه مانع من السقوط في قعرها وكذا غيرها واما شرط في حكم السبب (وهو سابق) احتراز عن الشرط هو الفطر

بالسببية (قوله فصار الحول شرطا) اي شرطا للزكاة لان سبب الشرط شرط لذلك المشروط ايضا تأمل (قوله وتجدد النماء تجدد للمال الذي هو السبب) لان السبب هو المال بوصف النماء والمال بهذا النماء غيره بذلك النماء فيكون يتكرر الوجوب بتكرر الحول تكرار الحكم بتكرر السبب لا بتكرر الشرط فلا يرد النقض على الوجه الثاني من الدليلين المذكورين بانه قد يتكرر الوجوب بتكرر الشرط ايضا (قوله فان عن الانتزاع آه) والذي ظهر منه ان كلمة عن الانتزاع سواء دخلت على السبب او على المحل وليس كذلك بل هي للانتزاع اي لانتزاع الحكم فيما اذا دخلت على محل على ما هو الظاهر من التقيح حيث قال وعن اما الانتزاع الحكم عن السبب اولان يجب عليه فيؤدي عنه كما في العاقلة انتهى ووضحه في التلويح بان كلمة عن تدل على انتزاع الشيء وانفصاله عنه لانها للبعد والمجاوزة فاذا وقعت صلة للاداء فهي بحكم الاستقراء ان تكون لانتزاع الحكم عن السبب كما يقال ادى الزكاة عن ماله والخراج عن ارضه او تكون للدلالة على ان ما وجب على محل قد اداه عنه غيره كانه نائب عنه كما يقال ادى العاقلة الدية عن القاتل (قوله والثاني محال لان العبد آه) يعني ان حل الحديث على المعنى الثاني محال لانه يقتضي الوجوب على العبد والكافر والفقيه الذين يكونون في مؤونة المكلف ضرورة دخولهم فيهم يموتون وهذا باطل لان العبد لا مال له والكافر ليس من اهل القرابة والفقيه ممن يجب له فلا يجب عليه (قوله فيما بملك عليه) بصيغة المجهول والمراد بما بملك عليه رقبته لانها مملوكة للمولى كالبهايم (قوله فوقعت كلمة عن اشارة الى المعنى الاصلي) فليزعم ان تكون داخلية على المحل فلا يكون الثاني محالا (قوله في الصبي والكافر) قال في التلويح واما الكافر فخارج عقلا لانه ليس من اهل القرب انتهى فعلى هذا عطف الكافر على الصبي ليس كما ينبغي بل فاسد لانه يقتضي الوجوب على الكافر وعلى ما ذكره في التلويح يكون اشارة الى مذهب الشافعي من انه لا يجب صدقة

لا صدقة آه) هذا علة السببية بخلاف الوجهين السابقين فانها علة العلم بالسببية (قوله فصار الحول شرطا) اي شرطا للزكاة لان سبب الشرط شرط لذلك المشروط ايضا تأمل (قوله وتجدد النماء تجدد للمال الذي هو السبب) لان السبب هو المال بوصف النماء والمال بهذا النماء غيره بذلك النماء فيكون يتكرر الوجوب بتكرر الحول تكرار الحكم بتكرر السبب لا بتكرر الشرط فلا يرد النقض على الوجه الثاني من الدليلين المذكورين بانه قد يتكرر الوجوب بتكرر الشرط ايضا (قوله فان عن الانتزاع آه) والذي ظهر منه ان كلمة عن الانتزاع سواء دخلت على السبب او على المحل وليس كذلك بل هي للانتزاع اي لانتزاع الحكم فيما اذا دخلت على محل على ما هو الظاهر من التقيح حيث قال وعن اما الانتزاع الحكم عن السبب اولان يجب عليه فيؤدي عنه كما في العاقلة انتهى ووضحه في التلويح بان كلمة عن تدل على انتزاع الشيء وانفصاله عنه لانها للبعد والمجاوزة فاذا وقعت صلة للاداء فهي بحكم الاستقراء ان تكون لانتزاع الحكم عن السبب كما يقال ادى الزكاة عن ماله والخراج عن ارضه او تكون للدلالة على ان ما وجب على محل قد اداه عنه غيره كانه نائب عنه كما يقال ادى العاقلة الدية عن القاتل (قوله والثاني محال لان العبد آه) يعني ان حل الحديث على المعنى الثاني محال لانه يقتضي الوجوب على العبد والكافر والفقيه الذين يكونون في مؤونة المكلف ضرورة دخولهم فيهم يموتون وهذا باطل لان العبد لا مال له والكافر ليس من اهل القرابة والفقيه ممن يجب له فلا يجب عليه (قوله فيما بملك عليه) بصيغة المجهول والمراد بما بملك عليه رقبته لانها مملوكة للمولى كالبهايم (قوله فوقعت كلمة عن اشارة الى المعنى الاصلي) فليزعم ان تكون داخلية على المحل فلا يكون الثاني محالا (قوله في الصبي والكافر) قال في التلويح واما الكافر فخارج عقلا لانه ليس من اهل القرب انتهى فعلى هذا عطف الكافر على الصبي ليس كما ينبغي بل فاسد لانه يقتضي الوجوب على الكافر وعلى ما ذكره في التلويح يكون اشارة الى مذهب الشافعي من انه لا يجب صدقة

عدم البثر فانه مانع من السقوط في قعرها وكذا غيرها واما شرط في حكم السبب (وهو سابق) احتراز عن الشرط هو الفطر التعليق (اعترض بينه وبين الحكم فعل) فاعل (مختار) خرج به نحو سيلان المانع اذا اختار فيه (غير منسوب اليه) خرج به ما اذا فتح باب القفص على وجه نفي الطائر فخرج فانه ليس في معنى السبب بل في معنى العلة ولهذا يضمن (كل قيد العبد) حتى ابق حيث

لا يضمن لصاحبه لانه في حكم السبب لان الشرط المحض متأخر عن ضرورة العلة والسبب يتقدمها لان العلة متوسطة بينهما وبين الحكم فيكون متقدما لا محالة فحل القيد لما كان متقدما على الاباق الذي هو علة التلief كان شرطا في معنى السبب لافي معنى العلة لان العلة ههنا مستقلة غير مضافة الى السبب (٤١٩) ولا حادثة به بخلافه حقوق الدابة واما اذا امر عبد الغير بالاباق فابق فأيها

يضمن بناء على ان امره استعمال العبد وهو غصب بمنزلة الاستخدام (وقبح) باب (قفص او) باب (اصطبل) حتى خرج الطير او الدابة حيث لا يضمن لان كلا منهما في حكم السبب ايضا لما سبق كذا قبل وفيه بحث وهو ان وجوب تأخر الشرط عن صورة العلة انما هو في التعليق لا التحقيق كالشهادة في النكاح والطهارة في الصلاة والمعتقل في التصرفات فالاولى ان يقال ان كلا منها شرط في حكم السبب اما انه شرط فلانه رفع المانع واما انه في حكم السبب فلو جود معنى الافضاء فيه بلا تعلل التأثير (واما شرط اسما) اى صورة للتوقف عليه في الجملة (لاحكما) اى لاعمى اعدم اضافة الحكم اليه شيوتا عنده (كاول شرطين علق بهما الحكم) نحو ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طابق قول الشرطين بحسب الوجود شرط اسما لتوقف الحكم عليه في الجملة لاحكما لعدم تحقق الحكم عنده فان دخلت الدارين وهى في نكاحه طلقت اتصافا وان ابانها فدخلت الدارين او دخلت احديهما فابانها فدخلت الاخرى لم تطابق اتصافا وان ابانها فدخلت احديهما ثم تزوجت فدخلت الاخرى تطابق عندنا لان اشتراط الملك حال وجود الشرط انما هو وصحة وجود الجزاء لصحة وجود الشرط بدليل انها لو دخلت الدارين في غير الملك انحلت اليين ولا لبقاء اليين لان محلها الذمة فتبقى بقائها فلا يشترط الاعند الشرط الثاني لانه حال نزول الجزاء المفقر الى الملك

الفطر عن ضيئه الكفار عنده (قوله والوقت شرطه) بالنصب عطف على الرأس (قوله والحكم قد يضاف الى الشرط مجازا) جواب عن سؤال مقدر تقريره ان الحكم قد يضاف الى الفطر كما يقال صدقة الفطر والاضافة من امارات السببية فيكون الفطر سببا لشرط فاجاب بانها مجاز (قوله اى وجوب الاداء) انما اضاف الوجوب الى الاداء دون الحج لانه او كانت الاستطاعة شرطا لوجوب الحج نفسه لم ان لا يقع حج من لم يستطع عن الفرض بناء على انه لا يجوز الاداء قبل اصل الوجوب فاضاف الى الاداء دفعا لهذا (قوله والخراج مقدر بالدرهم) والمراد به الخراج الموظف لان خراج المقاسمة يتعلق بالخارج كالعشر (قوله حتى لا يعتبر فيهما الاهلية الكاملة) ولهذا وجب العشر والخراج في ارض الصبي بالاتفاق (قوله لان الله تعالى) شروع في بيان كون الارض الثمانية سببا للعشر والخراج (قوله والنفقة عليها) اى على الارض وقوله كالعبيد اه قيل انه تمثيل لنفقة الارض اقول الظاهر من قوله وعمارتهما بجماعة المسلمين الى آخره انه تشبيه للوجوب المستفاد من قوله فحبب عمارتهما والنفقة عليها لا تمثيل كاذكره ذلك القائل وذلك لانه بيان لعمارتهما ونفقتها (قوله يذبون عن الدار) قال في المصباح ذب عن خرمه ذبا حتى ودفع انتهى فعلى هذا لو قال يذبون الدار ويصونونها من الاعداء لكان اولى (قوله لانه يصرف الى الفقراء) من قبيل الاستدلال بالاثر على المؤثر لان الصرف الى الفقراء يؤثر في كونه عبادة وقوله ولان الواجب دليل ثان لكونه عبادة وقوله بمنزلة الزكاة الظاهر من كلامه انه متعلق بالدليل الثاني قلت انه متعلق بكل من الدالين كما في الكشف فاضله ان في العشر معنى العبادة بوجهين احدهما انه بمنزلة الزكاة في كون مصرفه الفقراء والثاني في كون الواجب جزءا من المال الخارج الموجود قليلا من الكثير (قوله لما فيه من الاشتغال بالزراعة والاعراض آه) لو قال لما في الاشتغال بالزراعة من الاعراض اه لكان صوابا على ما وقع في التلويح وغيره توضيحه ان سبب وجوب الخراج هو الارض كما تقدم وسبب وضعه على الارض هو الاشتغال بالزراعة فان الامام اذا قبح بلدة عتوة واقراها

(واما شرطه هو) علامة وهو ما يظهر (وبين) تحقق نفس العلة مع خفاءها (يظهر نحوه في) صفتها (اى العلة معه) اى مع خفاء تلك الصفة توضيحه ان علامة الشيء معرفة وانما يحتاج الى المعرف ما فيه نوع خفاء كما جعل التكرير علامة لتقصد الانتباه في الاركان فشرط الحكم اذا كان مظهر الحقيقة في نفس العلة مع خفاء ذاتها او لتحقيق صفتها الخفاء فيها يسمى شرطا هو علامة اما كونه شرطا

فلتوقف تحقق الحكم على تحقق العلة الموصوفة الموقوفة عليه والموقوف على الموقوف موقوف وأما كونه علامة فلا يفي الحقيقة
 بشرط تحقق العلة لا الحكم مع انه مظهر مثال ما كان مظهر النفس العلة (كالولادة) المظهر للعلو الذي هو علة (للتب) فخذها
 حتى ابتداء) أي النسب (بشهادة القابلة بها) أي بالولادة (مطلقا) أي **﴿٤٢٠﴾** سواء وجد قبل ظاهر او فرأى
 قائم او اقر من الزوج بالحبس أولا

فانها قال المعتبر اذا جاءت بولد فانكر
 الزوج الولادة فشهدت القابلة بالولادة
 ان النسب ثبت بشهادتها وان اتى
 الامور الثلاثة لان الولادة بشرط بمعنى
 العلامة فان بها يظهر ما كان موجودا
 في الرحم فكان ثابت النسب منه من حين
 وجد فلم يكن النسب مضافا اليها وجوبا
 ولا وجودا فتقبل شهادة النساء عليهما
 كما في غير هذه الحالة قال (الامام) ابو
 حنيفة الولادة (شرط محض) للنسب
 في حقنا لاننا بنى الحكم على الظاهر وان
 كانت بمنزلة العلامة في حق من يعرف
 الباطن فما كان باطنا يجعل كالمعدوم الى
 ان يظهر بالولادة كالحطاب النازل جعل
 كالمعدوم في حق من لم يعلم واذا صار
 النسب مضافا الى الولادة في حقنا (فلا
 ثبت) الولادة (الابحجة كاملة) كما ان
 النسب كذلك وهي رجلان او رجل
 وامرأتان بخلاف ما لو كان الفراء قائما
 لانه سبب للنسب قبل الولادة وكانت
 الولادة معرفة محضه وكذا اذا كان الحمل
 ظاهرا او اقر الزوج بالحبس لانه قد وجد
 دليل قيام النسب وكانت الولادة معرفة
 محضه (و) مثال ما كان مظهرها لصفة
 العلة (كالاحضان) المظهر لصفة الزنا
 التي هو بها علة (للرجم) وهي كونه بين
 مسلمين مستوفين للذة الجماع بعد ان
 حصل لهما الدخول بنكاح صحيح فان
 تلك الصفة هي الداعية الى استحقاق

ولم يسلموا واشتغلوا بالزراعة وضع على رؤسهم الجزية وعلى اراضيهم الخراج فكان
 سبب وضعه الاشتغال بالزراعة وهو سبب الذل في الشرع لما في الاشتغال بالزراعة
 من عمارة الدنيا والاعراض عن الجهاد وهما من عادة الكفار كذا في الكشف
 (قوله اما الولاء) الجواب عنه ان الكلام في حال ابتداء وضع الخراج على اراضي
 الكفار وهم في اكثر احوالهم واقفاتهم مشغولون بالزراعة والحكم مبنى على
 الاكثر (قوله فساوجه تخصيصها) لعل وجهه ان سبب الخراج هو
 الزراعة مع الاعراض عن الجهاد الاصغر والاكثر لا مطلق للزراعة فلا يشترط
 سبب العقوبة بينهما لان زراعة المسلم ليست كذلك (قوله ولذلك حكم) أي
 ولكون الارض اصلا وانما أي المال النامي وصفا وتبعها حكم يكون سبب العشر
 والخراج الارض النامية لا المال النامي كما كان السبب في الزكاة المال النامي
 (قوله والسبب للطهارة ارادة الصلاة) قيل هو القيام الى الصلاة لظاهر
 الآية وقيل هو الحدث وقيل هو الصلاة وقيل وجوب الصلاة والحق انه ارادة
 الصلاة بشرط الحدث لما ذكره الشارح ومعنى الآية اذا اردتم القيام الى
 الصلاة وانتم محدثون (قوله لما قبلها) أي في المكفارات (قوله او باغتبار
 التمدن) أي التجمع واتخاذ المدينة والمدينة هو الجماعة (قوله لغة
 العلامة اللازمة) قال في القاموس الشرط الزام الشيء والتزامه في البيع
 ونحوه كالشرطة يجمع على شروط وبالتحريك العلامة جمية اشترط انتهى
 وقال في المصباح وجع الشرط بالسكون شروط مثل فلس وفلوس والشرط
 بفتحين العلامة والجمع اشراط مثل سبب واسباب ومنه اشراط الساعة انتهى ومنه
 ظهر الخل في كلام الشارح فان قوله العلامة اللازمة ومنه اشراط الساعة
 يقتضي ان يكون الشرط ههنا بفتحين وقوله والشروط للسكون يقتضي ان يكون
 بالسكون على ما ظهر من كلام القاموس والمصباح حيث جعل الاشراف جمع
 الشرط بفتحين بمعنى العلامة والشروط جمع الشرط بالسكون ثم الظاهر من
 كلامهم ان المراد بالشرط ههنا ما هو بالسكون بمعنى الالتزام لا ما هو بالفتح بمعنى
 العلامة (قوله قد يكون شرطا للوجوب) كذا الوقت فانه شرط

مثل هذه العلة العقوبة الفحمة بعد كمال اهليتها والاحضان ملزوم فيستدل به على ثبوتها اما انه شرط
 فلان العلم بوجوب الرجم يتوقف على العلم بصفة علم الموقوف على العلم بالاحضان وأما انه علامة فلا يعرف بصفة العلة
 واما أنها لو اذ كان الاحضان شرطاً فهو علامة بشرط محض (فلا يصح شهوده) أي الاحضان (اذا رجعوا مطلقا) أي سواء

رجعوا مع شهود الزنا أو وجدتهم قبل القضاء أو بعده لأن العلامة لا يضاف الحكم إليها وجوبا ولا وجودا فلا يجوز خلافتها عن
الولاية أصلا (وأمّا العلامة) وهي لغة الأمانة كالميل والنارة وأما شرعا (فأخبر عن الحكم) لا يتعلق وجوب وجوده وهي إما محض
أي خالص عن شوب الأقسام ٢٢٩ الباقية دال على وجود امر خفي (كالتكبير) لا تنقل من ركن إلى ركن آخر
(ورمضان في) قوله (انت طالق قبل
رمضان شهر) وأما معنى الشرط) كما مر

من الإحصان والولادة (وأمّا معنى
العلّة) كالعلل الشرعية فإنها أمارات
لأعلال حقيقة كما سبق (وأمّا) علامة
(محاذرا) كالعلل الحقيقية والشرط
الحقيقي (وقد سبق أنه لا منافاة بين اجتماع
هذه الأقسام بحسب الاعتبارات
والحيثيات) (الركن الثاني) من المقصد
الثاني (في) بيان (الحاكم) على المكلف
بالحكام الشرعية كالوجوب والحرم
ونحوهما أهل هو الشرع والعقل (الحاكم
بالحسن والقبح) أي المحسن والمقبح
للافعال بمعنى الوجوب والمحرم ونحو ذلك
ولما كان كل من الحسن والقبح مستعملا
في معان ثلاثة وكان محل النزاع واحدا
منها كما سبق في مباحث الأمور انتهى أراد
أن يبينه فقال في تفسير الحسن (بمعنى
استحقاق المدح) في الدنيا (والثواب)
في الآخرة هذا بالنظر إلى أفعال العباد
وإذا أرادنا شيئا لأفعال الله تعالى
أقصرنا على المدح وقال في تفسير القبح
(والذم) في الدنيا (والعقاب) في الآخرة
(هو الشرع) أي الشارع (عند الشاعرة
والعقل) عندهم ليس حاكما لهما كما هو
رأي المعتزلة ولا مدركا لهما قبل ورود
الخطاب من الشارع كما هو رأينا بل (هو
آلة فهم الخطاب) البارد من الشارع
فقط (لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى
نبعث رسولا) فإنه تعالى في التعذيب قبل
البعث وهو يستلزم في الوجوب قبلها

لوجوب الأداء (قوله لنفسه) والألزم أن يكون للوجوب وجوب فإن الوقت
مثلا لو كان شرطا للوجوب نفسه لم أن يكون لوجوب الأداء وجوب آخر
(قوله أو توقف انعقاد علته) إشارة إلى أن التعليق بالشرط يمنع انعقاد
العلّة بالذات عندنا لا الحكم نفسه كما هو مذهب الشافعي على ما تقدم بيانه
في آخر بحث الاستنباط (قوله أي الشرط) أي ما يطلق عليه اسم
الشرط لما عرف الشرط لغة وشرعا شرع في تقسيمه وهو خمسة بالاستقراء على
ما سأتى مصرحا الأول شرط محض وهو على ما عرفه المصنف ما لا يلاحظ فيه
صحّة إضافة الحكم ولا إفضاؤه بل مجرد توقيفه أو توقف انعقاد علته عليه فقيد
عرفه بتعريف يشمل الشرط المحض الحقيقي والجملي ثم ذكر كلا منهما باسم
وجعل الحقيقي أعم من الحقيقي النفس الأمري وما كان بحكم الشرع ثم
مثل ما كان بحكم الشرع بمثالين وقد جعل بعض الفقهاء ما كان بحكم الشرع
من الشرط الجملي ولم يفرق بينه وبين ما كان يجعل العبد ولكل أن يصطلح على
ما يشاء ثم الشرط الجملي على اصطلاح المصنف قد يعرف بصيغة الشرط
كدخول حرف الشرط وقد يعرف بدلالة كلمة الشرط كالوصف في غير العين كما
مثلهما الشارح واختلفوا في أن صيغة الشرط هل تنفك عن معناها أو لا تنفك
قال شمس الأئمة السرخسي وفتوى الإسلام وصاحب المغني لا تنفك إذا الحقيقة
لا تنفك عن معناها وقال القاضي الإمام أبو زيد وغيرهما قد تنفك عن معناها
إذا خرج مخرج العادة والعرف لا يخرج الشرط كقوله تعالى وكاتبوهم إن علمتم
فهم خبرا فإنه مذكور على العادة دون الشرط إذا غلب أن الإنسان إنما يكتب
عنده إذ علم فيه خيرا لأن علم الخبز فيه شرط على سبيل الحقيقة لجواز الكتابة
ولهذا يجوز الكتابة بدون علم الخبز فيه وأو كان شرطا للمجازاة بدونه قال فخر
الإسلام وكذا لا تنفك دلالة الشرط عن مدلوله كما لا تنفك صيغة الشرط عن
معناها إذا دلالة كالعبارة في حق إثبات الحكم فتعتبر بصريح الشرط وعلم
منه جواز انفكاكها عن مدلولها عند من يجوز انفكاك صيغة الشرط
عن مدلولها (قوله حتى لا يصح الحكم) أي المشروط لأن المشروط

لأن التعذيب لازم لترك الواجب فإذا اتى بالشرع قلنا لا نسلم أن المراد بالتعذيب المذكور في الآية الكريمة التعذيب
الأخرى المعبر في مفهوم الواجب لم لا يجوز أن يراد به التعذيب الديني بطريق الاستدلال (ولو سلم يراد به التعذيب
الأخرى فتنه لا ينافي استحقاقه) المعبر في مفهوم الواجب فإنه كما عرفت فيما سبق لا يتحقق تاركه التعذيب لا ما يعذب

تاركه لجواز العفو كما هو الحق (وايضاً لولاه) اي لو لا كون الحاكم بهما هو الشرع بل كان العقل وكانا ذاتين في كل من الافعال
المتصف بهما (لما تخلفا) اي الحسن والقبح فانهما اذا كانا عقليين كانا لازمين للفعل غير متفكرين عنه واللازم وهو عدم التخلف
باطل لان الفعل الواحد قد يحسن تارة باعتبار وقد يقيح اخرى باعتبار آخر ﴿٤٢٢﴾ ولو كانا لازمين له لما تخلفا (كافي)
صورة (الكذب انفاذا والصدق

اهلاكاً) فان الكذب من حيث هو هو
قيح لكنه اذا تضمن انفاذني من ظالم
كان حسناً والصدق من حيث هو هو
حسن لكنه اذا تضمن اهلاكاً نبي كان
قيحاً فظهر انهما ليسا من لوازم الافعال
وكذا كل فعل يجب تارة ويحرم اخرى
كالقتل والضرب حداً وظلماً قلنا
ما ذكرتم ليس بتمام لان هذا الكذب
لما تعين سبباً وطريقاً الى الانجاء الواجب
كان واجباً فكان حسناً وكذا الصدق
لما تعين سبباً الى الاهلاك الحرام كان
حراماً فكان قبيحاً واما القتل والضرب
فامرهما ظاهر (ولو تم) ما ذكرتم (فلا
يفيد السلب الكلّي) وهوان لاشئ منهما
يذاتي كما هو مدعى الاشاعة وان كان رداً
على المعتزلة حيث يقولون بالاجاب
الكلّي (و) الحاكم بالحسن والقبح هو
(العقل عند المعتزلة) لانه يعني ان لفائدة
للشرع فانه ربما يظهر انه مقتضى العقل
الحاكم عند خفاء الاقتضاء وان لم يظهر
وجه اقتضائه كافي وظائف العبادات
بل بمعنى انه يقتضى المأمورية والمنهوية
شريعاً في الكل وان لم يرد الشرع كما انه
يحكم على الله تعالى عنه بوجوب الاصلح
وحرمة تركه عندهم وليس له ان يعكس
القضية فالعقل مثبت في الكل (والشرع
مبين في البعض) الذي يخفى فيه الاقتضاء
ثم للمعتزلة في الثبات مطلوبهم طريقان
حقيقيان وطريقان الزاميان اما
الحقيقيان فقد اشار الى احدهما بقوله

يحكم الشرع حكم من احكام الشرع (قوله او الا عند تعذره) بهكذا وقع
في التلويح ولا يخفى عليك انه لو قال واما عند عدم تعذره لحسن مقابلته بقوله
اما اصلاً (قوله مثل الطهارة للصلاة) فان الصلاة لا تصح بدون الطهارة
عند امكانها بالماء او بالتيميم ولا يخفى عليك ان المفهوم منه انها تصح عند تعذر
الطهارة وقد اختلفوا فيه قيل انه لو فقد الماء والتراب يجب عليه ان يصلي ويبعد
بعد وجدان احدهما وقيل لا يجب عليه ان يصلي بل يستحب ويجب عليه القضاء
صلى او لم يصل وقيل يجب عليه ان يصلي ولا يجب عليه الامادة وقال ابو حنيفة
يحرم عليه الصلاة وتجب الامادة فافهم من كلامه انما يستقيم على القول الثالث
فقط (قوله لان معنى الشرط انما يستفاد من الابهام) حتى لو وقع الوصف
في المعين بان اشار الى امرأة وقال هذه المرأة التي تزوجها وهذه المرأة التي تدخل
الدار لامرأة فكذا لم يصلح دلالة على الشرط لان الشرط في المعين لغو فبقوله
هذه المرأة طالق فيلغو في الاجنبية وينجز في المنكوحة (قوله في المعين وغيره)
نحو ان تزوجت هذه المرأة وامرأة فهي طالق (قوله واما شرط في حكم العلة)
لما فرغ من بيان الشرط المحض شرع في بيان الشرط في حكم العلة اي بمعناها
اعلم ان كل شرط لم يعارضه علة يصلح ان يضاف الحكم اليها فهو شرط بمعنى
العلة فيضاف الحكم اليه خلفاً عن العلة وان لم يكن له تأثير لا الى العلة ولا الى السبب
كحفر البئر فانه شرط للتلف وسقوط الجسم الثقيل علة له والشئ سبب محض
لافضائه اليه وليس بعلة بدليل انه لو حفر تحت موضع نام فيه انسان يحصل
السقوط بدون الشئ فعلم انه سبب لا علة والحكم اعني التلف مقتضى لضمان
يضاف الى الشرط لا الى العلة لعدم صلاحيتها لاضافة الحكم اليها لانها امر
طبيعي حاصل لمخلوق الله تعالى بلاضع العبد فلا تعدى فيه فلا يصلح لاضافة التلف
المقتضى لضمان العدوان اليه ولا الى السبب ايضاً لان الشئ على الارض امر
مباح فلا يصلح ايضاً لاضافة ضمان العدوان اليه لعدم التعدى اعني الحفر في الطريق
او في ملك الغير وقد كان الاصل في اضافة الاحكام العلل لكونها مؤثرات فكان

(لان حسن الاحسان وقبح العدوان من كوز في الازهان) حتى الذين لا يتدينون بدين ولا يقولون بشرع كالبراهمة ﴿٤٢٣﴾
والدهرية وغيرهم بل ربما بالغ فيه غير المسلمين حتى يستفحون ذبح الحيوانات وذلك مع اختلاف اغراضهم وعاداتهم ورسومهم
ومواضعاتهم فلو لا انه ذاتي للفعل ليعلم بالعقل لما كان كذلك (قلنا بالامتناع فيه) اي ليس الاتفاق فيما ذكر على الحسن والقبح

بالمعنى المتنازع فيه لهما وهو ما ذكر غير مرة بل بمعنى ملائمة غرض العامة وطبايعهم وعدمها ومتعلق المدح والذم في مجازي العقول والعادات ولا نزاع في ذلك فيبطل قولهم بأننا نغني بالحسن ما ليس لفعله مدخل في استحسان الذم وبالقبح خلافه وأما قولهم بأنه لما ثبت المدح والذم ٤٢٣ * واستحسان الثواب والعقاب في الشاهد فكذا في الغائب قياسا فلا يخفى ضعفه كيف وغير المتشرع ربما لا يقول

بدار الآخرة والثواب والعقاب والى الآخر بقوله (ولأن من) كانه غرض من الأغراض و (استوى في) تحصيل (غرضه الصدق والكذب ومن قدر على الانقاذ) أى انقاذ شخص اشرف على الهلاك وتخليصه (و) من قدر (على الاهلاك بخيار) الاول (الصدق) (و) بخيار الثانى (الانقاذ وما هو) أى اختيارهما ذلك (الاحسنهما) أى الصدق والانقاذ (عقلا قلنا) لانسلم انه ليس الاحسنهما عقلا (بل لكون الاول) أى اختيار الصدق (اصلى) أى انسب لمصلحة العالم ووفق لغرض العامة والاستواء المفروض انما هو في تحصيل غرض ذلك الشخص واندفاع حاجته لاعلى الاطلاق كيف والصدق ممدوح والكذب مذموم عند العقلاء وعلى مذهبكم عند الله تعالى ايضا بحكم العقل ولو فرضنا الاستواء من كل وجه فلا نسلم اشارة الصدق قطعاً وانما القطع بذلك عند الفرض والتقدير فيتوهم انه قطع عند وقوع المقدار المفروض (و) كون (الثانى) وهو اختيار الانقاذ (الى) برقة الجنسية (المجبولة في الطبيعة) وسببها انه يتصور مثل تلك الحالة لنفسه فيجبره استحسان ذلك الفعل من غيره في حق نفسه الى استحسانه من نفسه في حق غيره وبالمجمله لانسلم ان اشارة الصدق والانقاذ عند من لم يعلم استقرار الشرايع على حسنهما انما هو احسنهما عند الله على ما هو المتنازع فيه بل لامر آخر

ينبغي ان لا يضاف الحكم الى الشرط اصلاً لعدم التأثير له كما لا يضاف اليه في العلل العقلية لكن العلل الشرعية لما لم تكن عللاً بذواتها بل هي في الحقيقة امارات على الاحكام كالشروط وللشرط شبهة لها من حيث انه يتعلق به الوجود كما يتعلق بالعلة الوجوب استقام ان يخلف الشرط العلة فاقيم مقامها في ضمان النفس والاعوال عند تعذر الاضافة الى العلل اذا وصف بالتعدي كما في حفر البئر في الطريق او في ملك الغير وشق الزق اذا كان فيه ما يعوق قطع جبل القنديل فان كلا منها شرط لكونها رفعا لما منع ولا يعارضها علة صالحة لاضافة الحكم اليها فان سقوط الجسم الثقيل وسيلان المائع علة للتلف لكن لا تصلح لاضافة التلف اليها لكونها امرًا طبيعياً فلا تعارض الشرط فيضمن صاحب الشرط حتى لو وجدت العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها لاعتبرة بالسبب حيثئذ بل يضاف الحكم الى العلة كما لو شهد قوم بان رجلاً علق طلاق امرأته الغير المدخول بها بدخول الدار وآخرون بانها دخلت الدار وقضى القاضي بوقوع الطلاق ونصف المهر فاذا رجع شهود دخول الدار وشهود التعليق جميعاً فضاء ما اداه الزوج الى المرأة من نصف المهر على شهود التعليق لانهم شهود العلة اما باعتبار ما يؤول اليه او باعتبار انه بعد شهادة الفريقين وقضاء القاضي اتصل الحكم بالعلة فكملت العلية ومع وجود العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها لا اعتبار للشرط بخلاف ما اذا رجع شهود الشرط فقط حيث ضمنوا ما اداه الزوج وحدهم على ما ذكره فخر الاسلام وصاحب التنقيح لانهم شهدوا الشرط السالم عن معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها وما على ما ذكره في اصول شمس الأئمة وابى اليسر فهم لا يضمنون شيئاً والحاصل ان الشرط في اضافة الحكم الى الشرط ان لا يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها فلا بد لنا من امثلة ثلاثة الاول مثال ما ليس فيه معارضة العلة اصلاً وهو ما اذا رجع شهود الشرط فقط على ما ذكرناه واختلفوا في وجوب الضمان عليهم فاجبه فخر الاسلام ومن تبعه ومنعه شمس الأئمة وابو اليسر والثاني مثال ما يخالف الاول اعني ما يوجد فيه معارضة العلة

وأما الأثر ايمان فقد اشار الى احدهما بقوله (ولانه اولاه) اى لا يكون العقل حاكماً بالحسن والقبح بل كائناً من عين (كان التكليف) ايضا (شرعاً فلم يخام الرسل) فلا يفيد البعثة وذلك لان المكلف لو قال في جواب انظر في معجزتي كي تعلم صدقي لا انظر حتى يجب على ان ترك غير الواجب جائز ولا يجب ما لم يثبت الشرع اذ لا وجوب الا بالشرع ولا يثبت الشرع ما لم انظر لان ثبوته نظري

لا ضروري لم يمكن للرسول الزامه النظر وهو المعنى بالاخام واجاب الاشاعة عنه بجوابين احدهما جدي والاخر حلي اشار الى
الجدي بقوله (واجيب بانه مشترك الازام) وحقيقته الجاء الخصم الى الاعتراف بنقض دليله اجمالا حيث دل على نفي ما هو الحق
عنده في صورة النزاع ونقريه ان لا يكلف ان يقول لا انظر ما لم يجب ولا يجب ٤٢٤ مالم انظر لان وجوبه نظري يفتقر الى

ترتيب المقدمات وتحقيق ان النظر يفيد
مطلقا وفي الالهييات سيما اذا كان طريق
الاستدلال ماسبق من انه مقدمة للمعرفة
الواجبة مطلقا فان قيل بل هي
من النظريات الحلية التي يتنبه لها العاقل
بادنى التفات او اصغباء الى ما يدكره
الشارع من المقدمات قلنا لو سلم فله
ان لا يلتفت ولا يصحح ويلزم الاخام
واشار الى الحلي بقوله (وان الوجوب
على المكلف) في نفس الامر (لا يتوقف
على العلم به) اي بالوجوب فان صحة الزام
النظر انما يتوقف على وجوب النظر
وثبوت الشرع في نفس الامر لا على علمه
بذلك والمتوقف على النظر هو علمه بذلك
لا تحققهما في نفس الامر فالمكلف
ان اراد نفس الوجوب والشبوت لم يصح
قوله لا يثبت الشرع مالم انظر وان اراد
العلم به لم يصح قوله لا انظر مالم
يجب وان اراد في الوجود التحقق
وفي الشبوت العلم به لم يصح قوله لا يجب
على مالم يثبت الشرع لان الوجوب عليه
لا يتوقف على العلم بالوجوب المزمع توقفه
على العلم بثبوت الشرع بل العلم بالوجوب
يتوقف على الوجوب فلا يكون جهلا
وان خص ارادة العلم بقوله لا يثبت الشرع
مالم انظر وارادة التحقق بقوله لا انظر
مالم يجب صح جميع المقدمات لكن تغل
صورة القياس لعدم تكرار الوسط فهذا
قياس صحته مآدنه في فساد صورته (و)
اقول (هذا) الجواب الذي سموه خلا
(لا يدفع لزوم الاخام) على رأى الاشاعة

الصالحة لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا رجع شهود الشرط والتعليق جميعا
او شهود التعليق فقط والثالث مثال ما يوجد فيه معارضة العلة الغير الصالحة
لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا قال رجل ان كان قيد عبده عشرة ارطال فعبده
حرثم قال وان حل احد قيد العبد فهو حر فشهد شاهد ان بان القيد عشرة ارطال
وقضى القاضي يعتق العبد فحل المولى قيد العبد فاذا هو ثمانية ارطال فشهد ان
حقيقة يعنى الشاهد ان قيمة العبد لان قضاء القاضي يفذ ظاهرا وباطنا
لا يثبت على دليل شرعي واجب العمل به فلا بد من صيانه عن البطلان باثبات
انصرف الشهود به مقدما بطريق الاقضاء واذا نفذ القضاء ظاهرا وباطنا
تحقق العتق قبل الحل فلم يمكن اضافته اليه والعلة اعنى التعليق غير صالحة
للاضافة اليها لانه تضرب من المالك في ملكه من غير تعد ولا جناية كما اذا باع
مال نفسه او اكل طعام نفسه فنعين الاضافة الى الشرط وهو كون القيد عشرة
ارطال والشهود قد قعدوا بالكلية المحض فيجب الضمان عليهم بسبب تعددهم
وقالا ينفذ القضاء ظاهرا وباطنا لانه بني على الحجة لان العدالة الظاهرة دليل
الصدق في ظاهرها فتعبر حجة في وجوب العمل واذ لم ينفذ باطنا كان العبد رقيقا
بعد القضاء ويعتق بحل المولى قيده فلا يضمن الشهود (قوله بخلاف ابقاعه
نفسه) اي ابقاعه في بئر العدو ان اعنى في الطريق او في ملك الغير (قوله
لاضافته) تعليل لقوله صالح لاصله له وصلته محذوفة اي صالح لاضافة
الحكم اليه لاضافته الى الاختيار (قوله احتراز عن الشرط التعليق) مثل
ان دخلت الدار فانت طالق فان الفعل المختار فيه وهو التعليق لم يعترض على
الشرط بل هو بالعكس فلم يكن سابقا (قوله لكنه مباح) اعترض بانه
مشعر بانه لو كان الماشي متعديا كما اذا كان الحفر في ملك الغير فسقط الماشي بغير
اذن المالك لم يكن الضمان على الحافر ولا رواية في ذلك بل الرواية مطلقة في ضمان
الحافر المتعدى واجب بان مراده الماشي مباح في نفسه وان حرم بالغير في بعض
الصور كما اذا كان في ملك الغير ورد بان الحفر ايضا كذلك والظاهر ان تقييد الماشي
بالاباحة احتراز عن محل الخلاف ففي بعض الوجوه عن اصحاب الشافعي انه

لان المكلف لو قال لا صدق ولا انظر في مجرتك حتى اعلم بوجوبهما على ولا اعلم به حتى يثبت الشرع عندي ولا يثبت
عندي حتى انظر لا يمكن الزامه بمجرد ان يقال الوجوب عليك لا يتوقف على علمك به كما لا يخفى وهذا لا يرد عليه الا ان يقول قوله لا اعلم به حتى
يثبت الشرع عندي مردود لان النفي حينئذ ان يقول عليك به لا يتوقف على ثبوت الشرع عندك بل عليك بكفى لا يراكم فالك اذا تأملت

ان دعوى وان كانت خبرا يحتمل الصدق والكذب لكنهما ان كانت صادقة فكذبها خسرنا ما ميثا في العاجل والآجل
وكذا ان كانت كاذبة فصدقها فلا بد من التمييز بينهما ولا يحصل الا بالانظر في المعجزة وهو امر لا ضرر فيه لاجل آجلا
ولا داع للضرر المظنون لرحمان طرفه الصدق وكل ما يدفع الضرر المظنون بل المشكوك واجب عقلا بمعنى ان العقل يتركه
لانه يحكم به فانما سمع المكلف هذا لم يبق له بعد ذلك عذرا صلا فكيف الاضام واما الى الطريق الثاني من الطريقين الاثامين
بقوله (ولاية لولاه) اى لولا كون العقل حاكما لهما بل كانا شرعيين (لزم) محال الاول في حق الله تعالى هو (ان لا يقيح منه
تعالى شئ) قبل السمع فلزم جواز كذبه تعالى عنه علوا كبيرا (و) جواز اظهار المعجزة على يد الكاذب (وفي كل منهما ابطال
البينة والشرايع والتباس النبي بالنبي وغير ذلك من المفاسد (فلا يقيح) شئ من الكذب واظهار المعجزة على يده (بعده) اى
بعد السمع (ايضال الدور) فان حجة السمع موقوفة على صدقة فلزم الدور (و) الثاني في العبد وهو (ان لا يقيح الكفر من الممكن
منه ومن العلم بحاله) اى حال الكفر * ٤٢٥ * مما يترتب عليه عاجلا وآجلا (قبل السمع) وان يقيح بعده لعدم الدور
(واجب) عن الاول من قبل الاشاعة

لا ضمان على الحافر عند تعدى الماشى كذا في التلويح (قوله مع انه غير واجب) كما اذا نائم انسان في موضع وحفر الحافر تحته يحصل السقوط بدون المشى مع تحقق الضمان فيه فيضاف الى الحفر (قوله على وجه نفي الطائر) من التغير من باب التفعيل وهذا القيد حصل الفرق بين هذه الصورة وبين ما سأتى في الكتاب من قوله وقح باب قفص حيث جعل هذه الصورة في معنى العلة حتى زعم الضمان بالاتفاق وجعل الصورة الالية في معنى السبب حتى لم يلزم الضمان (قوله عن صورة العلة) وانما قال عن صورة العلة لان الشرط المحض يتقدم على انعقادها علة لما تقرر في محله ان العلق يمنع العلية الى وجود الشرط فلا بد ان يثبت الشرط حتى تعقد العلة ثم في تأخره عن صورة العلة نظر اذ قد يتقدم عليها ايضا في مثل ان دخلت الدار فانت طالق فان صورة العلة هي قوله انت طالق والجواب ان المراد بالشرط المحض ليس قوله ان دخلت الدار بل دخولها الدار وهو متأخر في الوجود عن قوله انت طالق (قوله بخلاف سوق الدابة) لان السوق معنى حامل للدابة على الذهاب على طبع السائق كرها فينقل الفعل الى المكروه (قوله وقح باب قفص) اى لاعلى وجه التغير والافه وشرط في معنى العلة على ما تقدم (قوله حيث لا يضمن) اى

(قبل الشرح موضح) فيما ذكرتم من الصورة (وغيره لا يضر) لانه خارج عن البحث (ونحن) مماشرون الخفية (نقول شي منها)
اي من ادلة المعتزلة على تقدير صحتها وتسام مقدماتها (المفيد الحاكمة) للعقل والموجبة له كما هو مقصودهم وانما يفيد
ان جرح بعض الافعال وقبحه معلوم بالعقل ورد الشرع ام لا ونحن لا ننكره (والختار) عند علمائنا الخفية وهو الحق
التوسط بين الافراط والتفريط (ان الحاكم في الكل) اي فيما ادرك جهته حسنه قبل الشرع اولم يدرك (هو الشرع)
اي الشارع لا العقل لوجهين اشارة الى الاول بقوله (لان العقل آله) لانه نور في نفس الانسان مثل الشمس في ملكوت الارض
يضيء به الطريق الذي مبدؤه من حيث ينشئ اليه اثر الحواس (عاجزة) بنفسها لان الآلة لا تعمل بدون الفاعل فكيف يكون
حاكما على الاطلاق قال ابن سينا العقل آله اعطيت ليدرك العبودية لا لتصرف في احراز الربوبية والعجب ان رئيس من قصارى
اجرم التمسك بالعقل وعدم الاعتماد بالنقل لا يجعل العقل الآلة للادراك والمعتزلة الذين يعدون انفسهم اصحاب عدل وتوحيد
يجهلون العقل حاكما على الاطلاق وما هو الا ظلم وقريب من الاشراك واثار الى الثاني بقوله (ولا ينفك) العقل (عن الهوى)

فإن العقل الذي هو مناط التكليف غير موجود في أول الفطرة. وهوى النفس غالبه لكثرة الدواعي فإذا حدث العقل حدث مغلوبا إلا أن شاء الله تعالى من الخواص والمغلوب في مقابلة الغالب كالعدم فجعله حاكما بنفسه أعمال المغلوب في مقابلة الغالب فإن قيل لولم يكن العقل موجبا بنفسه لما جاز نسبة الأحكام إلى العقل واللازم باطل أما الملازمة فلأن العقل ثابتة بالعقل فلو لم يعتبر بحكم العقل لم يعتبر بالعقل فلم تجز نسبة الأحكام إليها وأما بطلان اللازم فلصححة القياس بالاتفاق قلنا تلك النسبة ليست لكون العقل علة موجبة بل الموجب هو الله تعالى إلا أن إيجابه غيب عنا في الوقوف عليه خرج عظيم فاضا إلى الأحكام إلى العقل وجعل العقل آلة لمعرفة ذلك تسيرا علينا (وإن كان) العقل (ميتا) للحسن والقيح ومدر كالهيا بخلق الله تعالى العلم بعد توجهه بلا كسب أو معرفة وإن لم يرد الشرع (في البعض) الذي يتوقف عليه الشرع كعرفة الله تعالى والنظر فيها وتصديق النبي في أول أقواله والنظر في معجزاته فإن معرفة الله تعالى واجبة بالإجماع بمعنى استحقاق فاعلمها الثواب وتاركها العقاب ووجوبها مدرك بالعقل إذا لو كان بالشرع لكان بنص موجب والنص إنما يوجب عند المكلف إذا ثبت صدق ناقله عنده وهو أن ثبت بالعقل ثبت المطلوب وإن ثبت بالنص لم يزم توقف **٤٢٦** الشيء على نفسه لأن الاعتداد

بالنص يتوقف على صدق الناقل فإذا وجبت المعرفة بالعقل وجب النظر فيها أيضا بالعقل لأنه أمر مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق العقلي الذي هو المعرفة وكل ما هو كذلك فهو واجب عقلا أما كون النظر مقدورا فظاهر وأما توقف المعرفة عليه فلا لأنها ليست بضرورية بل نظرية ولا معنى للنظرى إلا ما يتوقف على النظر ويحصل به وأما وجوبه فثلا يلزم التكليف بالتحال وأما عقابته فالتبعية وكذا اتصديق النبي في أول أقواله واجب بالعقل إذا لو كان بالشرع لكان بالنص وهو إنما يوجب عند المكلف إذا ثبت صدق ناقله عنده فيلزم أما الدور أو التسلسل أو ثبوت

عند أبي حنيفة وأبي يوسف خلافا لمحمد فإن عنده بعض القامح بناء على أن فعل الطير والدابة هدر شرعا فلا يصلح لإضافة الحكم أي التلف إليه ولا لهم حال الإصبران عن الخروج عادة ففعلهما ملحق بالأفعال الطبيعية بمنزلة سيلان المائع فيضاض الحكم إلى الشرط بالضرورة فيضمن الشرط قلنا أنه إن أريد أن فعل الطير والدابة هدر في إضافة الحكم إليه فهو مسلم لكنه لا ينافي اعتباره في قطع الحكم عن الشرط وإن أريد أنه هدر مطلقا حتى لا يعتبر في قطع الحكم عن الصغير فمنوع كما إذا أرسل شخص كلبه على صيد فدل عن سنن الصيد ثم اتبعه فأخذه لا يحل لأن فعله وهو الميل عن السنن هدر في إضافة الحكم إليه لكونه بهيمة لكنه معتبر في منع إضافة الفعل عن المرسل (قوله كأول شرطين) أعلم أن المراد بالشرطين ههنا الفعلان اللذان يتعلق بهما الجزء كالطلاق مثلا ولا يقع إلا بهما لا بأحدهما سواء كانا متغايرين حقيقة أو لا بل يكون فعلا واحدا متعلقا بشئين متغايرين في تغاير باعتبارهما والثاني كما ذكره الشارح نحو أن دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فإنه شرط واحد في الحقيقة متغاير باعتبار متعلقه أعني الدار ولا بد من وجودهما لوقوع الجزء إلا أن ينوى الوقوع بأحدهما فإنه يصدق لأنه نوى ما يمكن تصحيحه بانتهان حرف الشرط وتقديم الجزء على الشرط وفيه تغليظ

المدعى وكذا النظر في المجزئة واجب بالعقل إذا لو كان بالشرع لم يثبت الشرع عند المكلف قبل ثبوته عنده لأنه إنما يثبت عند بعد دلالة المجزئة على صدق النبي فلو وجب النظر فيها بالشرع لم يزم ما ذكرنا فإذا ثبت وجوب كل مما ذكرنا عقلا ثبت حرمة اضدادها عقلا فثبت الحسن والقيح العقليان لأن الوجوب والحرمة إخص منهما وثبوت الإخص يستلزم ثبوت الأعم (فهو) أي إذا ثبت أن العقل ليس بحاكم بل مبين في البعض ثبت أن العقل (غير معتبر كالأعتبار) في مواجب التكليف (فلا يكلف بالإيمان الصبي العقلي) بمجرد العقل وعليه مشايخنا من أهل السنة كابن زيد وفخر الإسلام وشمس الأئمة وقال الشيخ أبو منصور يكلف به ويجب عليه وهو قول كثير من مشايخ العراق والفرق بين هذا وبين قول المعتزلة أنهم يجعلون العقل موجبا بنفسه وهؤلاء يقولون العقل معرف لإيجاب الله تعالى كالطاب قالوا الصحيح ما ذهب إليه مشايخنا لأن الإيجاب عليه مخالف لأظاهر النص وظاهر الرواية (ولا) يكلف أيضا بالإيمان (من لم يبلغه الدعوة)

سواء كان في شاطئ الجبل اوفى دار الحرب او نحو ذلك حتى اذا لم يعتقد اكثر ولا ايماناً لا بعد بان فان الوجوب اذا انقطع عن الصبي سقط عن هذا لان الجهل قد يلحق بالاضبا في سقوط الصابات عن اسلم في دار الحرب ولم يهاجر كما سقطت عن الصبي فيجوز ان يلحق به ايضا في سقوط وجوب الاستدلال (قبل) ادراك زمان (التجربة) وهو مدة يتمكن فيها العاقل من الاستدلال على معرفة الله ودرك العواقب وليس لتحديد هذا الزمان وبيان مقدار ذلك دليل قاطع بل في علم الله تعالى ان تحقق بعذبه والا فلا لانه متفاوت بحسب تفاوت الاشخاص وان روى عن النبي عليه السلام العمر الذي اغذره الله فيه الى ابن آدم ستون سنة وعن مجاهد ما بين العشرين الى الستين وقيل ثمان عشرة وسبع عشرة وسياق زيادة تحقيقه ان شاء الله تعالى فاذا لم يكلف الصبي العاقل بالايمان (فلا ترتد مراهقة غافلة) عن الاعتقاد بالايمان والكفر (لم تصف) اي لم تعبر عن ايمان وكفر (نحت) زوج (مسلم بين) ابوين (مسلمين) فاذا لم ترتد لم تبين من زوجها ولما اذا بلغت كذلك كانت مرتدة وبانت من زوجها وكذا لو غفلت وهي (٤٢٧) مراهقة فوصفت الكفر كذا في الجامع الكبير وكذا من في الشاهق ونحوه

وصرح به فخر الاسلام (ولا يهدر كل الاهدار) عطف على قوله غير معتبر كل الاعتبار اي العقل غير متروك كل الترك لانه وان لم يكن حاكما بالحسن والقبح لكنه مدرك لهما كما سبق (فيعتبر ايمان صبي غافل وكفره اذا اعتقد) ما يوجبهما سواء (وصف) كلامهما وعبر عنهما (اولا وترتد مراهقة وصفت) الكفر لان التوجه اليه دايمل ادراك زمان التجربة (فتبين من زوجها) بلا مهر قبل الدخول ومعه بعده كما هو سائر المرتدات (وهذا) الذي ذكرنا من كون العقل مدركا لحسن بعض الاشياء التي ذكرنا وقبح اضدادها (هو المحمل لقول الامام) ابي حنيفة (لا عذر لاحد

على نفسه ولا بد من قيام الملك عند آخرها لانه حاله قول الجزاء المستقر الى الملك والاول قد يكون بعطف احدهما على الآخر والجزاء وخر عنهما وحرف الشرط مكرر نحو ان كنت زيدا وان كنت عمرا فانت طالق فيثبت لا يقع الطلاق حتى يكلمهما على قول محمد ويقع باحدهما على ما روى عن ابي يوسف والخوارزمي محمد لانه عطف شرطهما على آخر مثله ولا حكم فيذكر الجزاء فيستلحق بهما فصلا شرط واحد لا يقع الا بوجوبه فان الملك شرط عند آخرهما وتصح النية باخذهما المتقدم وقد يكون بعطف مع تكرر حرف الشرط والجزاء وخر نحو ان اكلت ان لبست فانت طالق فيثبت بتقديم الآخر ويؤخر المقدم ولا يقع الطلاق ما لم تبس ثم تأكل وكذا اذا كان الجزاء مقدما على ما في الفتاوى فيكون الاخر شرط الانقضاء والاول شرط الانحلال فكانه قال لها عند التبس ان اكلت فانت طالق فشرط قيام الملك عند التبس لان اليقين لا يتقدم الا في الملك او مضافه اليه فان كانت في ملكه عطف التبس يتقدم اليقين العلق على الاكل والا فلا وقال الامام الزهدي بانهم لا يربطون به الا على الجزاء بحملتها او بكل واحد منها وهو الاظهر لانهم يريدون به التعليق على انفسهم بايمان ككثيرة لكن يذكرون

في الجمل بخلق الخلق والقيام الآفاق والافان (الدالة قطعا على وجود الصانع المصاد العالم المريد) ويعذر في الشرايع اي المشروعة الموقوفة على الشرع (الى قيام الحجة) من قبل الشارع (و) اقول (لعل الاصل) الذي تمسك به الامام في هذه المقام (قوله تعالى اولم نعلمكم ما تبذركم فيه من تذكر وجاءكم النذير) اعلم ان اصحابنا رجعهم الله تعالى نفلوا في كتبهم عن الامام مسائل تخالف رأيي الفريقين ولم يذكروا الهاتين السنتين اعول عليه وقد ادى نظري القاصر وفكري الفاتر الى انها مستنبطة من الآية الكريمة لكني لما لم اظفر في كلام احد بالنصرح به ولا بالاشارة اليه قلت لعل الاصل قوله ولم اجزم به فلنجد المسائل اولاً ثم نبين وجه الثالثة واستنباطها منها فاقول وبالله التوفيق ويده مقابله التحقيق المسئلة الاولى ان العقل ليس بحاكم في الحسن والقبح الثانية ان العقل مدرك لحسن بعض الاشياء وقبح البعض قبل ورود الشارع والثالثة ان مجرد العقل لا يكفي لهذا الادراك كاذهيب اليه المعزلة بل لابد من زمان التجربة الرابعة ان هذا الزمان غير مقدر بمقدار معين الخامسة ان العقل لا يكفي في ادراك حسن الشرايع بل لابد فيه من بيان الشارع واما وجه استنباطها منها فوقوف على بيان معناها

من المقصد الثاني (في بيان) (الحكوم به)
وهو الفصل الذي يتعلق به خطاب الشارع
(وهو) انواع (اربعة) الاول (حقوق الله
تعالى خاصة) وهو ما يتعلق به النفع العام
للعالم من غير اختصاص باحد فينسب
الى الله تعالى اعظم خطره وشمول نفعه
والا فبا اعتبار المخلوق الكل سواء
في الاضافة الى الله تعالى والله
عافي السموات والارض باعتبار الضرر
والانتفاع هو متعال عن الكل وسأني
بيان انواعها (و) النوع الثاني (حقوق
العباد خاصة) وهو ما يتعلق به مصلحة
خاصة كحرمة مال الغير (كبدل المتلفات)
نحوه من بدل المغصوب والدية وملك
السلبيع والثلث وملك النكاح والطلاق وما
شبهها (و) النوع الثالث (ما اجتماعيه)

الجزاء بعدها اختصاصا ثم لا يخفى عليك ان هذا فيما لا يمكن الشرط الثاني فترى
على الاول عادة فان كان كذلك كان كل شرط في موضعه بلا تقديم ولا تاخير نحو
ان اكلت ان شربت فانت طالق فان اكل ثم شرب يقع الطلاق وان عكس لا
ولو قال ان شربت ان اكلت يؤخر الاول ويقدم الثاني والاصل فيه انه متى كانا
مرتين عرفا اضربت كلمة ثم واذا لم يكونا مرتين عرفا لم يثبت العطف بينهما
لا عرفا ولا ذكرا فحتى آخر كل شرط في موضعه لا يتصل الجزاء باحد الشرطين
وقد يكون بتوسط الجزاء بين الشرطين مع تكرر حرف الشرط نحو ان دخلت الدار
فانت طالق ان اكلت فلا يقرر كل شرط في موضعه ويكون الاول شرط الاعتقاد
والثاني شرط الانحلال فلو دخلت ثم اكلت طلق وان عكست لا يعلى ما صرح به
الامام الزاهدي وقد يكون بلا تكرر وحرف الشرط والجزاء مقدم نحو ان طالق
ان اكلت كذا وشربت كذا وكلت كذا فانه لا يقع الطلاق حتى يجتمع الكل الا
ان ينوى الوقوع بكل واحد منها وكذا او اخر الجزاء عنهما على ما روي عن ابي
القاسم الصفاق والاصل انه اذا كرر اداء الشرط بلا عطف فالوقوف
على وجودهما سواء قدم الجزاء او اخر عنهما او وسط بينهما لكن الاول شرط
الاعتقاد والثاني شرط الانحلال ولا بد من الملك عندهما وان كرر العطف

أى حق الله تعالى وحق العبد (والأول غالب كحد القذف) فإنه مشغل على حقين بالاجتماع فان شرعه لمذق مع الله تعالى وحق العبد
عن المقدوف دليل على ان فيه حق العبد وشرعه حد اذا جرد دليل على ان فيه حق الله تعالى الا ان هذا راجع عندنا حتى لا يجرى
فيه الارث ولا يسقط بالعفو الا في رواية عن ابى يوسف ويجرى فيه التدخل عند الاجتماع حتى لو قذف جماعة في كلمة واحدة
او في كليات متفرقة لا يقام عليه الاحد واحد وعند الشافعي حق العبد فيه غالب فيجرى فيه العفو والارث ولا يجرى فيه التدخل
(و) النوع الرابع (العكس) وهو ما اجتماع فيه والثاني غالب (كالقصاص) فان في حق الله تعالى لانه يسقط بالشهادتين
كالحدود الخاصة وانه يجب جزاء للفعل حتى تقتل الجماعة بالواحد واجزية الاقتال يجب حق الله تعالى ولكن حق
العبد راجع لما ان وجوبه بطريق المحاكمة وفيه معنى المقابلة بالحمل من هذا الوجه فعلم ان حق العبد فيه راجع اليه اشارة
قوله تعالى ولكم في القصاص حياة ولهذا يستوفيه الولي ويجرى في حق الارث ويصح الاعتياض والعفو عنه

بالاجماع ولم يوجد قسم آخر اجتمع فيه حق الله تعالى وحق المصطفى على التساوي في اعتبار الشارع (وحقوق الله تعالى) انواع
 (عمالية) بحكم الاستقراء النوع الاول (عبادات خالصة كالايان وفروعه) وهي سائر العبادات لا ينشأها على الايمان واحتياجه
 اليه ضرورة ان من لم يصدق بالله تعالى لم يتصور منه التقرب اليه (وفيها) اي في الايمان وفروعه (اصول وفروع وزوائد) بمعنى ان
 في جملة الفروع اعتدلا ومحافظه وزوائد لا يعني ان كل واحد من الفروع يشتمل على ثلاثة وكون الطاعات من فروع الايمان وزوائد
 لا ينافي كونها في نفسها ماله اصل ومحلق به وزوائد (فالايان اصله التصديق) بمعنى اذعان القلب وقوله بوجود الصانع
 ووحدانيته وسائر صفاته ونبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وجب مع ما علم بحديثه به بالضرورة على ما هو معنى الايمان في اللغة
 الا انه قيد باشياء مخصوصة ولهذا قال النبي عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث فنبه
 على ان المراد بالايمان معناه الغوى والمخالص لخصاص في المؤمن به فعنى التصديق هو الذي يعبر عنه بالفارسية بكر ويدن
 وراست كوي داشت وهو المراد بالتصديق الذي يحطه المظنون احد قسمي العلم كما صرح به ابن سينا ولهذا افسره
 السلف بالاعتقاد والشرقة مع اتفاقهم (٤٥٩) على ان بعض الكفار كانوا يعرفون النبي كيعرفون ائمتهم ويستيقنون
 ائمتهم الا انهم استكبروا ولم يذعنوا

فان قدم الجزاء او يوقف فالوقوف على احدهما وان اخرج عنهما فالوقوف
 يتوقف عليهما وان لم يكر حرف الشرط فلا يقع حتى يوجد الكل سواء قدم
 الجزاء او اخرج ولو عطف باو فالشرط احدهما كافي للخلاصة جلف لا يكلم فلانا
 او فلانا فكلم احدهما بحث (قوله بحسب الوجود) اي لا يحسب التكلم تأمل
 (قوله طلقت اتفاقا) وانخلت اليين ايضا لوجود الشرط حتى لو دخلت مرة
 اخرى لا يقع الطلاق لان اللفظ لا يدل على التكرار (قوله وان اتبها
 قدخلت الدارين) اي بعد انقضاء العدة (قوله لم تطلق اتفاقا) لانحلل اليين
 بالداخل لال جزاء في صورتين اما في الصورة الاولى فظاهر واما في الثانية
 فلان الجزاء لا ينزل الا عند الشرط الثاني ولم يوجد المالك عنده وهو شرط لنزول
 الجزاء (قوله عندنا) احتراز عن قول زهر حيث قال لا تطلق في هذه الصورة
 ايضا مستدلا بان الشرطين في حكم الطلاق كشي واحد من حيث لا يقع
 الطلاق في الايهما ولو كان الشرط واحد لما وقع الطلاق بدون المالك فكذا هذا
 قلنا ان المالك إما اشترط في وقت التعليق وفي وقت حدوث الشرط اما في وقت
 التعليق فلم يكون الجزاء غالب الوجود استعجابا الى وقت حدوث الشرط فان المالك
 اذا كان موجودا وقت التعليق فالظاهر بقاؤه الى حدوث الشرط واما في وقت

لصفة الكمال بناء على انها من صفات الايمان ومكملاته الزائمة عليه (والفروع اصلها الصلاة) لانها عماد الدين وتالية الايمان
 شرعت شكر النعم الظاهرة والباطية لما فيها من اعمال الجوارح وافعال القلب ليكنها لما صارت قرينة بواسطة الكعبة التي عظمها
 الله تعالى كانت دون الايمان التي هي صلة قرينة لا بواسطة فلذا صارت من فروع الايمان (ولاحقها الزكاة) المتعلقة باحد جزئي
 نعمة الدنيا فانها ضربان نعمة البدن اصل ونعمة المال وهي ادنى من الصلوة لان نعمة البدن اصل ونعمة المال فرع اذا المال
 وقاية النفس (ثم الصوم) فانه وان كان عبادة بدنية لكنه شرع رياضة وفقر النفس فلا يصير قرينة الا بواسطة النفس
 الدالة الى الشهوات وهي صفة فيح فيها ولا تقع في صفة الفقر فكانت النفس اقوى في كونها واسطة (ثم الحج) الذي هو زيارة
 البيت العظيم بافعال واوقات وامكنة مخصوصات وهي عباد تهجرة من الاوطان والخليل فكان دون الصوم بل كانه وسيلة اليه
 فانه لما هجر الاوطان وجانب الاهل والاولاد انقطع عنه مواد الشهوات وضعفت نفسه وقدر على قهرها بالصوم (ثم الجهاد)
 لانه من فروض الكفاية وما تقدم من فروض الاعيان (وزوايدها السن والاداب) فانها ليست بواجبة بل شرعت مكملات للفرائض
 زيادة عليها فلم تكن مقصودة (و) النوع الثاني من حقوق الله تعالى (عبادة فيها مؤونة كصدقة الفطر) فان جهات العبادة

فيها كثيرة كل تسعيتها صدقة وكونها طهارة للصائم واشتراط النية في ادائها ونحو ذلك مما هو من امارات العبادة ولما فيها من معنى المؤونة لم يشترط لها كمال الاهلية المشروطة في العبادات المالية فوجب في مال الصبي والمجنون الغنيين اعتبار الجانب المؤونة خلافاً لحمد فانه اعتبر جانب العبادة لكونها ارجح (و) النوع الثالث منها (مؤونة فيها عبادة كالعشر) وقد سبق تحقيقه فلا يندأ على الكافر لكن يبقى عند محمد كالجراح على المسلم وبضائع عند أبي يوسف وينقلب خراجاً عند أبي حنيفة (و) الرابع (مؤونة فيها عقوبة كالخراج) وقد سبق تحقيقه ايضاً فلا يندأ على المسلم لكن يبقى لانه لا يتردد بين المؤونة والعقوبة كما يطل بالشك (و) الخامس (حقوق دائرة بينهما) اي بين العبادة والعقوبة (كالكفارات) فان في ادائها معنى العبادة لانه لا يؤدي عنها محض العبادة وهو الصوم والنحر والاطعام ونحوه بطريق التقوى ويؤمر من هي عليه بالاداء بنفسه من غير ان يستوفي منه كرها في العبادات والشرع لم يفرض الى المكلف اقامة شيء من العقوبات على نفسه بل الى الأئمة يستوفون بطريق الجبر وفي وجوبها معنى العقوبة لانها لم يجب الاجزائية للفعل المحذور الذي يوجد من العباد ولذلك سميت كفارات لانها استارات للذنوب (فموجب) الكفارات (على السبب) تكافر البذل ان الكفارة جزاء المباشرة وهي * ٤٣٠ * ان يتصل فعله بغيره يحدث معه التلف

لا التسبب وهو ان يتصل اثر فعله بغيره لاحقيقة فعله (و) لا على (الصبي) لان فعله من حيث هو فعله لا يوجب الجزاء لانه لا يوصف بالتصير (والغالب) من جهة العبادة والعقوبة في الكفارة (هو العبادة) لان الكفارة صوم واعتاق وصدقة ويؤمر بها بطريق التقوى دون الجبر ولانها يجب على اصحاب الاعذار مثل الخاطي والناسي والمكره ولو كانت جهة العقوبة فيها راحة لامتنع وجوبها بسبب العذر اذا المعذور لا يستحق العقوبة وكذا لو كانت مساوية فان جهة العبادة لم تمنع الوجوب على هؤلاء وجهة العقوبة تمنع والاصل عدم الوجوب فلا يثبت بالشك (فيا سوي)

حدوث الشرط فلصحة نزول الجزاء للصحة وجود الشرط بليل انها لو دخلت الدارين في غير الملك انحلت اليمين ولو كان الملك شرطاً لصحة وجود الشرط وحدوثه لما انحلت اليمين بوجودهما في غير الملك ولان قضاء اليمين لان محلها ذمة الخالف فتبقى ببقائها فلا يشترط الملك الاعتدال الشرط الثاني بعد وقت التعليق لانه حال نزول الجزاء المتغير الى الملك لانه لا يترتب في غير الملك والحاصل ان الملك انما يشترط حال التعليق لانه حال الابتداء فيشرط فيه فيكون الجزاء غائب الوجود استحباباً وحال وجود الشرط الثاني لانه حال نزول الجزاء المحتاج الى الملك او اما حال وجود الشرط الاول فلا يشترط فيه الملك لانه حال البقاء فلا يحتاج فيه الى الملك لبقائها بقاء ذمة الخالف (قوله وبيّن تحقق نفس العلة مع خضائها) وذلك بان يزيل خضاءها (قوله الموقوف عليه) صفة التحقق (قوله عليه) اي على الشرط (قوله او فراش قائم) اي التكاح ثابت في الحال (قوله قالاً المعتدة آه) توضيحها اذا ولدت المعتدة من طلاق بان اورجعي او موت ثبت ذنبه منه بشهادة الغائبة عندهما سواء كان معها رجل ظاهراً او لم يكن او اعتراف من الزوج او الورثة او لم يكن بل وقد انكر الزوج او الورثة لما رواه ابن شينه عن الزهري مر سلا مضت السنة ان تجوز شهادة النساء فيما لا يطلع

كفارة (الفطر) فان جهة العقوبة فيها راحة بدليل انها لا يجب على الخاطي والناسي وتسقط كل موضع سقطت عليه فيه شبهة الاباحة كالحدود فان من جامع على ظن ان الفجر لم يطلع او على ظن ان الشمس قد غربت وقد تبين خلافه لا يجب الكفارة بالاجماع فلم انها ملحقة بالعقوبات المحضة وان كانت فيها جهة العبادة ايضاً (و) السادس (حق قائم بنفسه) اي ثبت لذاته من غير ان يتعلق بذمة عبد يؤديه بطريق الطاعة (كخمس الغنائم والمعادن) فان الجهاد حق لله تعالى لا يحزر ان لذته واعلاء لكلمته فالمنصب به كله حق لله تعالى لانه جعل اربعة اخماسه للفاعلين امتاناً واستبقى الخمس حقاً لا حقاً من اداء طاعة وكذا المعادن ولعدم الوجوب علينا جاز صرف خمس المعتم الى الفاعلين والى آبائهم واولادهم وخمس المعدن الى الواجد عند الحاجة (و) السابع (عقوبة كاملة) اي محضة لا يشوبها معنى آخر (كالحدود) مثل حد قطاع الطريق فانه خلاص حق الله تعالى قطعاً كان او قلاً لان سببه محاربة الله تعالى ورسوله وقد سماه الله تعالى جزاءه والجزاء المطلق ما يجب حق الله تعالى بمقتضى الفعل وكذا زنا والسرقه والشرب فانها شرعت لصيانة الانساب والاموال والعقول وانما كانت كاملة لانها وجبت بخصائيات كاملة لا يشوبها معنى الاباحة فكان الجزاء المرتب عليها عقوبة كاملة (الاحد التحديق) فانه ليس من حقوق الله تعالى بل مما يغلب عليه حقه على حق العبد كما سبق (و) الثامن عقوبة (قاصرة كحرمان

الميراث بالقتل) فانه حق الله تعالى اذ لا نفع فيه للمقتول ثم اية حقوقه للقاتل لكونه غرما لحقه بجنايته خبيثة حرم مع عليه الاستعصاق وهي القرابة لكنها فاصرة من جهة ان القاتل لم يلحقه الم في يده ولا نقصان في ماله بل امتنع ثبوت ملكاته في تركة المقتول ولما كان الحرمان عقوبة وجزاء لباثرة الفعل بنفسه لم يثبت في حق الضبي اذا قتل مورثه عمدا او خطأ لان فعله لا يوصف بالخبط والتقصير لعدم الخطاب والجزاء يستدعي ارتكاب محظور ولا في القتل بالسبب بان حفر بئرا في غير ملكه فوقع فيها مورثه وهلك او شهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع فان قيل قد يثبت الحرمان بدون التقصير كمن قتل مورثه خطأ قلنا البالغ الخاطي يوصف بالتقصير لكونه محل الخطاب الا ان الله تعالى رفع حكم الخطأ في بعض المواضع تفضلا منه ولم يرفعه في القتل لفظم خطر الدم (ثم لها) اي لحقوق الله تعالى (فديكون اصل وخلف فالإيمان اصله التصديق والاقرار ثم صارا لاقرار) المجرى (خلفا) اي قائما مقام الأصل (في) اجراء (احكام الدنيا) لان المطلع على السرار هو الله تعالى هلام الغيوب (ثم) صار (اداء احد ابوي الصغير) خلفا (عن أدائه) اي الصغير (ثم) صار (تبعية الدار او الفاعلين) خلفا عنه (اذا عدما) اي الابوان مثلا اذا سبي صبي

عليه خبره وقول الراوي مضت السنة حكمه الزرع ولان الفرائض وهو تعيين المرأة لماء الزوج قائم بقيام العدة وقيامه يستلزم النسب فلا حاجة الى اثباتها وانما الحاجة بعد ذلك الى تعيين الولد واثبات الولادة من ذلك ثبت بشهادة امرأة واحدة عدلة كما في حال قيام النكاح او ظهور الحمل او اقرار الزوج او الورثة ولا يشترط لفظلة الشهادة على قول الحارثيين ويشترط على قول العراقيين قال ابو حنيفة رحمه الله لا تثبت الولادة بشهادة القابلة ولا النسب مالم يشهد بولادتها رجلان أو رجل وامرأتان الا ان يكون هناك حمل ظاهر او اقرار من الزوج او من الورثة لان النكاح قائم في الحال لانها شرط محض للنسب في حقنا لا شرط بمعنى العلامة واما كانت شرط محضا يضاف اليها الوجود فلا بد لثبوتها من الجملة الكاملة بخلاف الاحوال الثلاثة المذكورة فان الولادة في كل من هذه علامة محضة فلا قبل قولها الوجود ثبتت بشهادة القابلة وقوله ما ان الفرائض قائم بقيام العدة مسلم لكن قيام العدة هنا ممنوع لانها منقضية باقرارها بوضع الحمل والنقض لا يصلح بحجة (قوله فكان ثابت النسب منه) اي ما كان موجودا في الرحم يعرف بالإثبات منه (قوله مضافا اليها) اي الى الولادة بل يكون مضافا الى الفرائض القائم عند العلوق فيكون انفصال

على الوقت وتأدية الفرائض يتيم واحد ولذا قال (فيجوز قبل الوقت واداء الفرائض يتيم واحد) بحقيقة انه ان جعل التراب خلفا عن الماء فحكم الأصل افادة الطهارة وازالة الحدث فكذا حكم الخلف والا لما كان وان جعل التيم خلفا عن التوضي فحكم التوضي اباحة الدخول في الصلاة بواسطة رفع الحدث بطهارة حصلت به لامع الحدث فكذا التيم اذ لو كان خلفا في حق الاباحة مع الحدث لم يكن خلفا (خلافا للشافعي) فانه يقول هو خلف ضروري بمعنى انه يثبت خلفيته ضرورة الحاجة الى اسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث كطهارة المسحاضة حتى لم يجوز تقديمه على الوقت ولا اداء فرضين يتيم واحد اما قبل الوقت فلا تنفله الضرورة المبيحة واما بعد اداء فرض واحد فلزوال الضرورة (ثم الخلفية بين الماء والتراب) اي بعدما اتفق اصحابنا على كون الخلف مطلقا اختلغا في تعيين الخلف قال ابو حنيفة وابو يوسف الخلفية في الآلة بمعنى ان التراب خلف عن الماء لانه تعالى نص عند النقل الى التيم على عدم الماء وكون التراب ملوثا في نفسه لا يوجب العدول عن ظاهر النص لان نجاسة الحمل حكمية فيجوز ان يكون تطهير الآلة ايضا كذلك وقوله عليه السلام التراب طهورا لمسلم ولو الى عشر حجج مالم يجد الماء يؤيد ذلك فان قيل لو كانت الخلفية في الآلة لا تقتضي الاصابة كالماء اذن شرط الخلف ان لا يزيد على الأصل وقد جوزوا التيم على الحجر الامسح اجب بانه ليس من الزيادة لان معناها الزيادة في الحكم وترتب الآثار لا يرى ان استعمال التيم عن مسح الرأس والرجل لا يوجب زيادة على الوضوء (فيجوز) عندهما (امامة التيم)

للتوضي) اذ لم يجد المتوضي ماء لان شرط الصلاة في حق كل منهما موجود بكماله فيجوز بناء احدهما على الآخر كالغسل على الماسح مع ان الخلف يدل من الرجل في قبول الحدث و رفعه و اما اذا وجد ماء فكان في زعمه ان شرط الصلاة لم يوجد في حق الامام فسدت فلا يصح اقتداءه به كما اذا اعتقد ان امامه مخفي في جهة القبلة (خلافا لمحمد و زفر) فانهما قالا الخلفية في الفعل بمعنى ان التيمم خلف عن التوضي لان الله تعالى امر بالوضوء و لا ثم بالتيمم عند العجز فلا يجوز اقتداء المتوضي بالتيمم كاعتداء التيمم بالموى و كونه مع محمد يوافق ما ذكره الاسيحياني في شرح المسووط و في عامة الم كتب انه يجوز اقتداء المتوضي بالتيمم عند زفر و ان وجد المتوضي ماء (و شرطها) اي شرط الخلفية (امكان الاصل) ليتعد السبب للاصل (ثم عدمه) اي عدم الاصل في الحال (لمعارض) اذ لا معنى للمصير الى الخلف مع وجود الاصل مثلا ارادة الصلاة انعقدت سببا للوضوء لا مكان حصول الماء بطريق الكرامة ثم لظهور العجز ينتقل الحكم الى التيمم وهذا كما اذا حلف ليمس السماء فان العين قد انعقدت موجبة للبر لا مكان مس السماء في الجملة الا انه معدوم عرفا و عادة فانتقل الحكم الى الخلف وهو الكفارة بخلاف ما اذا حلف على نبي ما كان او ثبتت مالم يكن في الماضي فانه لا يوجب الكفارة **٤٣٢** لعدم امكان البر (الركن الرابع) من المقصد الثاني (في المحكوم عليه وهو

الولد معرفا محضاً للولد الثابت نسبته بالفراش (قوله وجوبا) اي شيوا (قوله كما في غير هذه الحالة) اعني حالة وجود الامور الثلاثة فانه تقبل شهادة القابلة بها بالاتفاق حتى ظهور الحمل او قيام الفراش او الاقرار بالحمل من الزوج (قوله فما كان باطنا) كالعلق فيما نحن فيه (قوله المظهر اضافة الزنا) ولا يخفى عليك ان الاحصان في باب الزنا عبارة عن تلك الصفة فيكون من قبيل اظهار الشيء لنفسه و لعل معناه ان الاحصان اي وجود هذه الصفة مظهر لا تصاف الزنا بهذه الصفة او يقال ان الاحصان يصفى لكل من الرجل والمرأة و تحققة فيهما يظهر كون الزنا بتلك الصفة ثم لا يخفى عليك انه لا بد في تحقيق الاحصان من سبعة امور الحرية والعقل والبلوغ والاسلام والنكاح الصحيح والدخول بها و كونهما على هذه الحالة حين الدخول والشارح رحمه الله اشار اليها الا الحرية ولا بد منها ايضا (قوله الموقوف) صفة للعلم (قوله كالليل) بكسر الميم والمراهبه هنا هو الاعلام المبنية في طريق مكة وغيرها (قوله انقاذني) بكسر الباء وضمها جمع البنية بالكسر والمضم ايضا كذا قيل لكن المصريح في نسخ شرح المقاصد انه بتقديم النون على الباء اي انقاذني من الانبياء حيث قال في تقرير هذا الدليل انه لو قبح الكذب لذاته

المكلف) اي الذي يتعلق الخطاب به له وهو الانسان المركب من الروح والبدن (التكليف موقوف على الاهلية) في المكلف (الموقوفة على العقل بالملكة) العقل يطلق على معان كثيرة والمختار منه قوة للنفس بها تتكسب العلوم والقوة ما به بصير الشيء فاعلا او منفعلا والنفس هي النفس الناطقة المسماة بالروح والمراد بالعلوم النظريات واكتسابها تحصيلاها من الضروريات او من النظريات المنتهية اليها ولها قوتان احدهما مبدأ الادراك وهي باعتبار تأثرها عما فوقها مستكملة في ذاتها وتسمى عقلا نظريا والاخرى مبدأ الفعل وهي باعتبار تأثرها في البدن

مكملة له وتسمى عقلا عمليا وللقوة النظرية في نصر فيها في الضروريات وترتيبها لاكتساب الكمالات **٤٣٣** اربع مرات فان النفس في مبدأ الفطرة خالية عن العلوم قابلة لها وتسمى هذه المرتبة او النفس فيها عقلا هيولانيا تشبهها بالهيول الاولى الحالية في نفسها عن جميع الصور القابلة لها وهو بمنزلة استعداد الطفل للكتابة مثلا ثم اذا ادركت الضروريات واستعدت التحصيل النظريات سميت هذه المرتبة او العقل فيها عقلا بالملكة لحصول ملكة الاستيعاب كاستعداد الامي لتعلم الكتابة ثم اذا ادركت النظريات وحصل لها القدرة على استحضارها متى شاءت من غير تجشم كسب جديد سميت هذه المرتبة او العقل فيها عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل كاستعداد القادر على الكتابة الذي لا يكتب وله ان يكتب متى شاء واذا كانت النظريات حاضرة عندها مشاهدة لها سميت هذه المرتبة او العقل في هذه المرتبة عقلا مستفاد الاستيعاب هذه القوة من الفياض وجعلوا المرتبة الثانية مناط التكليف اذ بها يرتفع الانسان عن درجة البهائم ويشرق عليه نور العقل بحيث يتجاوز ادراك المحسوسات (وهو) اي العقل بالملكة (مفاوت) في افراد الانسان حدوثا وبقاء اما حدوثا فلان النفوس متفاوتة بحسب الفطرة في الكمال والنقصان باعتبار تفاوت اعتدال امزجة الابدان فكلما كان البدن اعدل وبالواحد الحقيقي انسب كان النفس الفاضلة عليه اكمل والى الخيرات اميل والكمالات اقبل وهذا معنى صفاتها واطاقتها بمنزلة المرأة

في قول النور وان كان بالعكس فبالعكس وهذا معنى كدور نهارها وكشافها بمنزلة الحجر في عدم قول النور ولا خفاء في ان النفس كلما كانت اكمل واقبل كان النور الفاضل عليها من الفياض اكثر واما اضواء فلان النفس كلما ازدادت في كثرة العلوم تكمل القوة النظرية ازدادت تناسباً بالبدء الفياض الكامل من كل وجه فازدادت افاضة نوره عليها لازدياد الافاضة بازدياد المناسبة ولما تفاوتت العقول في الاشخاص تعدد العلم بان عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التي هي مناط التكليف ام لا فقدر من قبل الشرع تلك المرتبة (فاقيم البلوغ مقامه) اي العقل بالملكة اقامة للسبب الظاهر مقام حكمه كما في السفر والمشقة وذلك لحصول شرائط كمال العقل واسبابه في ذلك الوقت بناء على تمام التجارب الحاصلة بالاحاساسات الجزئية والادراكات الضرورية وتكامل القوى الجسمانية من الإدركة والحركة التي هي مرابط للقوة العقلية بمعنى انها بواسطتها تستفيد العلوم ابتداء وتصل المقاصد وبمعونتها تظهر آثار الادراك وهي مسخرة مطبوعة للقوة العقلية لاذن الله تعالى كذا قيل ولا يخفى ان بعض ما ذكر وان كان مأخوذاً من كلام المتفلسفين لكنه ليس بمختلف عقلاً اهل السنة من المتكلمين (وهو) اي العقل وحده (كاف الحكم) اي لا يكون محكوماً ﴿٤٣٣﴾ عليه ولا حاجة الى خطاب الشارع (عند المعتزلة) كما سبق بتحقيقه (فالصبي العاقل ومن) نسا (في الشاهق)

وهورأس الجبل (مكلفان باليمان) حتى ان لم يعتقدوا كفرا ولا ايماناً بعد بان في الآخرة (و) مكلفان باتيان (فروعه) تفصيلاً فيما يدرك جهته) قالوا ما يدرك جهة حسنة او فقهه بالعقل من الافعال التي ليست اضطرارية ينقسم الى الاقسام الخمسة لانه ان اشتمل تركه على مفسدة فواجب اوفله فحرام والا فان اشتمل فعله على مصلحة فندوب او تركه فمكروه والا فان لم يشتمل شيء من طرفيه على مفسدة ولا مصلحة فباح (واجباً لا فيما لا يدرك) قالوا ما لا يدرك جهته بالعقل لافي حسنة ولا في فقهه فلا يحكم فيه قبل الشرع بحكم خاص تفصيلي في فعل اذا لم يعرف فيه جهة تقتضيه

لما تخلف عنه في شيء من الصور ضرورة واللازم باطل فيما اذا تضمن الكذب انقاذي من الهلاك فانه يجب قطعاً فيحسن وكذا كل فعل يجب تارة وبمحرم اخرى كالقتل والضرب خدوا وظلوا واعترض بان الكذب في الصورة المذكورة باق على ما فقهه الا ان ترك الانجاء التي اوضح منه فيلزم ارتكاب اقل الفحسين تحاصفاً عن ارتكاب الاصح قالوا واجب الحسن هو الانجاء لا الكذب والجواب ان هذا الكذب لما تعين سبباً وظرفاً الى الانجاء الواجب كان واجباً فكان حسناً انتهى بعبارة فعل من المعتز ان لفظي بتقديم النون على الباء لا العكس لكن يجوز عكسه ايضا وعلم منه ايضا ما في كلام المصنف من الخلل حيث جعل ما جعله في شرح المقاصد جواباً عن الاعتراض المذكور من قبلنا جواباً عن اصل الدليل مع عدم صلاحية جواباً عن ذلك (قوله وان كان رداً على المعتزلة) يعني انه يفيد الرد على المعتزلة القائلين بالايجاب الكلّي فانه يفيد رفع الایجاب الكلّي محصل ازيد على المعتزلة لكن لا يفيد مدحهم وهو السلب الكلّي (قوله وليس له) اي للشرع (قوله وهو ما ذكر غير مرة) وهو كونه متعلق المدح والذم عند الله تعالى واستحقاق الثواب والعقاب في حكمه (قوله فيه طل قولهم) لانه ليس بالمتنازع فيه ايضا على ان تفسير الحسن والقيح بالمعنى المذكور ليس كما ينبغي

واما على سبيل الأجل في جميع تلك (٢٨) (ث) الافعال فقل بالخطر لانه تصرف في ملك الغير بدون اذنه لان الكلام فيما قبل الشرع فمحرم كما في الشاهد اجيب بالفرق لتضرر الشاهد دون الغائب وايضا حرمة التصرف في ملك الشاهد مستفادة من الشرع وقيل بالاباحة لانه تصرف لا يضر المالك فيباح كالاستغلال بحدار الغير والاقتباس من ناره والنظر في مرآته واجب بان حكم الاصل ثبت بالشرع وحكم العقل فيه بالمعنى المتنازع فيه ممنوع بل انما يحكم فيه بمعنى الملازمة وموافقة الغرض والمصلحة وقيل بالتوقف فيفسر تارة بعدم الحكم ومرجهه الاباحة اذا منع فيه فباح الا ان يشترط في الاباحة الاذن فيرجع الى كونه حكماً شرعياً لا عقلياً وكلامه فيه وهذا اذا اشترط اذن الشارع لا اذن العقل وما يقال هذا التفسير جزم بعدم الحكم لا توقف الا ان يراد توقف العقل عن الحكم وبفسر تارة بعدم العلم ان هناك خطراً او اباحة قيل هذا امثل من التفسير الاول المشتمل على نوع تكلف في معنى التوقف كما عرفت لكن عدم العلم لا تعارض الادلة اذ قد تبين بطلانها بان عدم الدليل على احد هذين الحكمين يعنيه (ولا حكم) على العبد



(قبل) ورود (النعم عند الأشمري فيعذران) أي الصبي ومن في الشاهق (فلا يعتبر إيمان الأول) وهو الصبي العاقل (ولا كفر الثاني) وهو من في الشاهق لا تنفاه الخطاب وعدم الاعتداد بالعقل (فيضمن قاتله) أي الثاني لأن إباحة دمه بسبب الكفر متنبية فيكون كالتسليم في الضمان (والمختار) عندنا (هو المتوسط) بين قولي الأشعرية والمعتزلة كما هو المختار بين الجبر والتقدير (كما سبق) تحقيقه بما أمر به عليه فلا حاجة إلى الإعادة (ثم الاهلية) يعني بعد ما ثبت أنه لابد في المحكوم عليه من اهليته للحكم وأنها لا تثبت إلا بالعقل يجب أن يعلم أن الاهلية (نوعان) أحدهما (اهلية الوجوب) أي صلاحية لوجوب الحقوق المشروعة له أو عليه (و) الثاني (اهلية الأداء) أي صلاحية تصدور الفعل منه على وجه يعتد به شرعاً (أمّا) الاهلية (الأولى) وهي اهلية الوجوب نفسه (قبل الذمة وهي) في اللغة العهد وفي الشرع (وصف يصير به الإنسان أهلاً له) وعلية توضيحه أن الذمة في اللغة العهد كما عرفت فإذا خلق الله تعالى الإنسان محل أمانته أكرمه بالعقل والذمة حتى ضمان أهله لوجوب الحقوق له وعليه وثبت له حقوق العصمة والحريّة والمالكية كما إذا عاهدنا الكفار وأعطيناهم الذمة ثبتت لهم وعليهم حقوق المسلمين في الدنيا وهذا هو العهد الذي جرى بين الله تعالى ﴿ ٤٣٤ ﴾ وعباده يوم الميثاق وبالجملة

لأنهما وجوديان والمعنى المذكور عدمي (قوله في الشاهد) أي في حقنا (قوله فكنا في الغائب) أي في حق الله وهو المدعى (قوله فلما ناسلم أنه ليس الأحسنهما عقلاً) توضيحه ما ذكره الشارح المحقق في شرح أصول ابن الخطاب حيث قال لا استواء بينهما في نفس الأمر لأن لكل واحد منهما لوازم متتالية فإذا تقدير تساويهما بتقدير أمر مستحيل فنقمع إثبات الصديق على ذلك التقدير وإن كان مما يؤثر في الواقع وإنما يستبعد ذلك لأنه لا يترجم من فرض التساوي وقوعه وإنما يتبادر الذهن إلى الجزم بإثبات الصديق على ذلك التقدير فيعلمون بظن أنه جزم بإثباته عند وقوع المقدر والفرق بينهما واضح فإن قيل إثبات الصديق عند وقوع التساوي مما يكاد يحزم به العقل ويستبعد منعه فكيف يصح منعه فالجواب أنه إنما يحزم به لأنه يلتبس عليه حال وقوع التساوي بحال فرضه وتقديره فيظن أن جزمه بإثبات الصديق عند فرض التساوي وتقديره جزم بإثباته عند وقوع التساوي وكما يستبعد منعه عند فرض التساوي وتقديره يستبعد منعه أيضاً عند وقوعه والفرق بينهما واضح لأن الجزم مع فرضه وتقديره جزم في حال عدم التساوي بل في حال ترجح الصديق والجزم عند وقوع المقدر جزم في حال التساوي وعدم الترجح فلا يثبت في الأولى لرجح وفي الثاني لا لرجح

قد خص الإنسان من بين سائر الحيوان بوجوب أشياء له وعليه فلا بد من خصوصية بها يصير أهلاً لذلك وهو المراد بالذمة فإن قيل هذا صادق على العقل كما يشير إليه ظاهر كلام أبي زيد غاربه أن لا يشمل العقلي الهولاني قلنا العقل ليس عنها بل له مدخل فيها فأنها عبارة عن خصوصية الإنسان المعترف فيها تركيب العقل وسائر القوى والمشاعر لا كالمالك العساري عن قوى ولا كسائر الحيوان العارية عن العقل وبها اختص لقبول الأمانة المعروضة وكان هذا الوصف بمنزلة السبب لكونه أهلاً للوجوبين والمقتل بمنزلة الشرط فإن قيل فعلى هذا لا ينبغي لقولهم وجب أو ثبت في ذمته كذا معنى كما لا يخفى أجيب

بأن معنى الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف فلا كان الوجوب متعلقاً به جعلوه بمنزلة طرف يستقر فيه (وقوله) الوجوب دلالة على كمال التعلق وإشارة إلى أن هذا الوجوب إنما هو باعتبار العهد والميثاق الماضي كما يقال وجب في العهد والروية أن يكون كذا وكذا (وله) أي الإنسان (قبل الولادة) يعني أن الجنين قبل الانفصال عن الأم جزء منها من جهة أنه ينقل بالتمتع لها ويقرر قرارها ومستقل بنفسه من جهة التفرد بالحياة والتمتع بالانفصال فيكون له (ذمة صالحة للوجوب) أي لوجوب الحقوق (له) كالآرث والوصية والنسب (لا) لوجوبها (عليه) حتى لو اشترى الولي له شيئاً لا يجب عليه الثمن (وله بعدها) أي بعد الولادة (ذمة) مطلقة (صالحة لهما) أي للوجوب له وللوجوب عليه لضرورته نفسها مستقلة من كل وجه فيصير أهلاً لها حتى كان ينبغي أن يجب عليه كل حق يجب على البالغ (لكن لما) لم يكن أهلاً للآداء لضعف بنية وكان الوجوب غير متصور بنفسه بل (كان المقصود) من الوجوب (هو الآداء) أخص وأجبا به يمكن الآداء عنه) أي كان كل ما يمكن أدائه عنه واجبا عليه وما لا فلا (فيجب عليه) أي على الصبي (من حقوق العباد الغرم) كضمان ما تلفه ولو بالانقلاب عليه فإن العذر لا ينشأ في عصمة المحل

(و) يجب عليه ايضا منها (المعوض) فهو الثمن والاجر فان المقصود هو المال واذا لم يحل النيابة (و) يجب عليه ايضا
 (صلة تشبه المون والاعراض كنفقة القريب) نظير صلة تشبه المون (و) نفقة (الزوجة) نظير صلة تشبه الاعراض
 فان الاولى صلة تشبه المون من جهة انها يجب على الخبي كفاية لما يحتاج اليه اقرار به بمنزلة النفقة على نفسه بخلاف النفقة
 على الزوجة فانها تشبه الاعراض من جهة انها واجبت جزاء الا حيا من الواجب عليها عنه الرجل وانما جعلت صلة
 لاعراض محض لانها لا يجب بمقدار الماء وضة بطريق النيابة على ما هو العنبر في الاعراض فليكونها صلة تسقط بمضي
 المد واذ لم يوجد التزام كنفقة الاقارب ولشبهها بالاعراض تصير ديننا بالالتزام (لا) صلة تشبه (الاجزية) فانها لا يجب
 على الصبي (فلا يحتمل) الصبي (الدية) لانها وان كانت صلة الا انها تشبه جزاء التقصير في حفظ القاتل عن قتله والصبي
 لا يوصف بذلك ولهذا لا يجب على النساء (لا العقوبة) عطف على العزم اي لا يجب على الصبي العقوبة كالقصاص
 (و) لا (الاجزية) بكرمان الميراث بالقتل لانه لا يصلح حكمهما وهو المطالبة بالعقوبة وجزاء الفعل (و) يجب على الصبي
 (من حقوقه تعالى) ما صح ادائه **٤٣٥** عند كماله **٤٣٥** فانهما في الاصل من المون كما مر بيانه ومعنى العباداة

والمقصوبة فيهما ليسا بمقصودين
 بل المقصود فيهما المال واذا اولى فيه
 كادائه فيكون الصبي من اهل وجوبه
 (بومالا) يصح ادائه عنه (فلا) يجب
 عليه (كالعبادات الخاصة) المتعلقة
 بالبدن كالصلاة والصوم او بالمال
 كازكاة او بهما كالجمع فانها لا يجب عليه
 وان وجد سبيلها لم يحملها وهو الذمة لعدم
 حكمه لملو هو الاداء اذ هو المقصود في
 حقوق الله تعالى اذ العباداة فعل يحصل
 عن اختيار على سبيل التعظيم تحققة
 لا بشدة او لا بتصور ذلك من الصبي
 (والعقوبات) كالحدود فانها لا يجب
 عليه كما لا يجب ما هو عقوبة من حقوق
 المباد وهو القصاص لعدم حكمه وهو
 المواخذة بالفعل كما سبق (واختلفوا

فقوله لا يلزم من فرض التساوي وقوعه معناه انه توجه منع اتيار الصدق انما
 هو في حال وقوع التساوي لاني حال فرضه فعند الفرضي انما كان يتوجه المنع
 لو كان فرضه مستلزما لوقوعه لان منع الا لزم يقتضي منع المزموم حين لم يستلزم
 الوقوع استبعد المنع عند الفرضي انما هو في هذا فحين قلنا الشارح فلا نسلم
 اتيار الصدق عند وقوع الفرضي لاني لا استواء من كل وجه وقوله قطعنا ما قيد
 لمنع اي معناه عند وقوع الفروض منعنا قطعيا او الا ياتي الى لا نسلم ان اتيار
 الصدق قطعي حال وقوع الفروض ويؤيده قوله انما القطع بذلك عند الفرض
 والتقدير لان لفظة ذلك اشارة الى اتيار الصدق فعناه لا نسلم ان اتيار الصدق
 قطعي حال وقوع الفروض وانما يكون قطعيا عند الفرض فيظن انه قطع عند
 وقوع المقدار المفروض (قوله لم يمكن للرسول) جواب لو (قوله وحقيقته اجزاء
 الخصم) اي حقيقة الجبلى الجاء الخصم اي المقاتل وهو المعنى (قوله مطلقا)
 اي في الحقيقة وقيل انكر هذا السميعة (قوله وفي الالهيات) اي حاجة رد على
 المهندسين (قوله طريق الاستدلال) اي على وجوب النظر (قوله
 للمعرفة الواجبة) اعني معرفة الله وقد تقدم الكلام عليه (قوله بل هي ا)
 اي وجوب النظر وامر تأييد الضمير سهل (قوله لا على علمه بذلك) اي على

في عبادة فيها مؤنة) كصدقة الفطر لم تلزم عليه عند محمد وبني لانهم ليسوا باهل للعبادة وقد ترجع فيها ذلك
 وعند ابن حنيفة واي يوسف تلزم اكتفاء بالاھلية القاصرة والاخيصة القاصرة يكون بواسطة الولي مضاعفا اليه فيما هو
 عبادة قاصرة (واما الثاني) اي اھلية الاداء (فقاصرة تبني عليها صحة الاداء وكاملة تبني عليها وجوب الاداء وكل)
 من اھلية الاداء القاصرة واهلية الاداء الكاملة (تبني بقيد رة كذلك) اي القاصرة بالقاصرة والكاملة بالكاملة
 (ثالثة) تلك القدرة (بعقل كذلك) اي القدرة القاصرة تبني بالعقل القاصر والكاملة بالعقل الكامل (فالقاصر
 عقل الصبي والمعوق والتكامل عقل البالغ غير المعوق) اعني ان الاداء يتطابق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة
 العلم به وهي بالبدن والانسان في اول احواله عديم القدرة رتبين لكن فيه استبعاد ان يوجد فيه كل واحدة منهما شبهة فحاشا
 بخلاف الله تعالى الى ان يبلغ كل واحدة منهما درجة الكمال قبل البلوغ الى درجة كانت كل واحدة قاصرة كما في الصبي
 الغير العاقل او احدهما كما في الصبي المميز قبل البلوغ وقد تكون احدهما قاصرة بعد البلوغ كما في المعوق فانه
 قاصر العقل كالصبي وان كان قوي

البدن ثم الشرع بنى على الاهلية القاصرة صحة الاداء من غير لزوم عهدة وعلى الكاملة وجوب الاداء وتوجه الخطاب لان
 في الزام الاداء قبل الكمال خراجا ينافى لانه يخرج في الفهم بادنى عقله ويثقل عليه الاداء بادنى قدرة البدن والجرج منى لقوله
 تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج فلم يخاطب شرعا لاول امره حكمة ولاول ما يعقل ويقدر رجة الى ان يعتدل عقله
 وقدرته بدنه فيتيسر عليه الفهم والعمل به ثم وقت الاعتدال يتفاوت في جنس البشر على وجه يتعذر عليه الوقوف ولا يمكن
 ادراكه الا بعد تجربة وتكلف عظيم فاقام الشرع البلوغ الذي يعتدل لديه العقل في الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا
 وصار توهم وصف الكمال قبل هذا الحد وتوهم بقاء نقصان بعد هذا الحد ساقطى الاعتبار (وما) اى الاحكام الثابتة
 (بالقاصرة) من القدرة (انواع) لانها اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد والاول اما حسن لا يحتمل القبح واما قبح لا يحتمل
 الحسن واما متردد بينهما والثاني اما نفع محض او ضرر محض او متردد بينهما صارت سنة فشرع في تفضيلها فقال
 (حق الله تعالى سواء كان حسنا لا يحتمل غيره كالايمان او كان قبيحا لا يحتمله) اى غير الفحيح (كالكفر او بينهما كالصلاة ونحوها)
 كالصوم (صح من الصبي بل لزوم اداء) اما الاول والثالث فلان في الايمان **٤٣٦** وفروعه نفعا محض فلا يليق

بالشارع الحكيم المحرر عنه وانما الضرر
 من جهة لزوم الاداء وهو موضوع
 عن الصبي لانه مما يحتمل السقوط بعد
 البلوغ بعذر النوم والاعياء والاكرام واما
 نفس الاداء وصحته فتقع محض للضرر
 فيه فان قيل نفس الاداء ايضا يحتمل
 الضرر في حق احكام الدنيا كحرمان
 الميراث عن مورثه الكافر والفرقة بينه
 وبين زوجته المشتركة ايجاب بانا لانسلم
 اتهم مضافان الى اسلام الصبي بل
 الى كفر المورث والزوجة ولو سلم فهما
 من ثمرات الاسلام والاحكام اللازمة
 منه ضمن الامن احكامه الاصلية الموضوع
 هولها لظهور ان الايمان انما وضع
 لسعادة الدارين وصحة الشيء انما
 تعرف من حكمه الاصلى الذى وضع

المكلف بوجوب النظر وثبوت الشرع بل للشارع ايجابه عليه سواء علم وجوبه
 او لم يعلم (قوله علم بذلك) اى علمه بوجوب النظر وثبوت الشرع لانه
 لا يمكن ان يعلم وجوب النظر ولا ثبوت الشرع مالم ينظر لان العلم بالشيء متوقف
 على ثبوت ذلك الشيء في نفسه (قوله لا تحققها) اى تحقق وجوب النظر
 وثبوت الشرع في نفس الامر لانه يمكن التحقيق والثبوت في نفس الامر سواء نظر
 او لم ينظر (قوله فالمكلف) تفريع على المقدمتين المذكورتين اجابتهما قوله حال
 صحة الزامه والثابتة قوله والمتوقف على النظره (قوله ان اراد نفس الوجوب
 والثبوت) فيكون معنى الدليل هكذا لا انظر مالم يجب على في نفس الامر
 ولا يجب على في نفس الامر مالم يثبت الشرع في نفس الامر ولا يثبت الشرع
 في نفس الامر مالم انظر فلان ان يقول دليلكم بجميع مقدماته مسلم سوى المقدمة
 الاخيرة لان وجوب النظر وثبوت الشرع في نفس الامر لا يتوقف على النظر بل
 يجوز ان يجب ويثبت نظر او لم ينظر (قوله وان اراد العلم بهما) فيكون معنى
 الدليل هكذا لا انظر مالم اعلم وجوب النظر على ولا اعلم وجوبه مالم اعلم ثبوت
 الشرع ولا اعلم ثبوت الشرع مالم انظر فلان ان يقول دليلكم بجميع مقدماته
 مسلم سوى المقدمة الاولى لان الايجاب والوجوب لا يتوقف على العلم بالوجوب

هوله لانهما يلزمه من حيث انه من ثمراته وهذا كما ان الصبي لو ورث قرضه او هب منه قرضه فقبله يعتق عليه **والا**
 مع انه ضرر محض لان الحكم الاصلى بالارث والهبة هو الملك بلا عوض لا العتق الذى ترتب عليهما في هذه الصورة واما
 الثاني فلان الكفر لو عني عنه وجعل مؤثما اصاب الجهل بالله تعالى علمايه لان الكفر جهل بالله تعالى وعنه حكمه
 على ما هو عليه والجهل لا يجعل علما في حق العباد فكيف في حق رب الارباب (فيتردده) اى الصبي (في) حق
 (احكام الدارين) اما في حق احكام الآخرة فانفاقا لان العقو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك مما لم يرد به شرع
 ولا حكم به عقل واما في حق احكام الدنيا فكذا عند ابى حنيفة ومحمد حتى تبين امره انه المسلمة ويحرم الميراث عن مورثه
 المسلم لانه في حق الردة بمنزلة البالغ لان الكفر محذور لا يحتمل المشروعية بوجه ما ولا يسقط بعذر وانما لم يقل لان وجوب
 القتل ليس بمجرد الارتداد بل بالمخاربة وهو ايس من اهلها كالراء ولم يقل بعد البلوغ لان اختلاف العلماء في صحة اسلامه
 محال القضا صار شبهة في اسقاط القتل (وحق العبدان) كان نفعا محضا كقبول الهبة ونحوه (صح منه) اى
 من الصبي وان لم يأذن الولي وكذا العبد (فان اجل) المحجور (نفسه)

وعلى وجوب الاجراستحسانا لا قياسا لبطلان العقد وجه الاستحسان بان عدم الصحة كان خلق المحجور حتى لا يلزم ضرر
 فاذا عمل فالتف في الوجوب والضرر في عدمه (بلا ضمان) على المستأجر (ان تلف) الصبي في ذلك العمل (بخلاف العبد)
 حيث يضمن مستأجره ان تلف في ذلك العمل لان استعماله غصب بخلاف الصبي لان الغصب لا يتحقق في الحر (واذا
 قاتل) اي الصبي المحجور مع الكفار وكذا العبد (يستحق الرضخ) وهو عطاء لا يبلغ مهم الغنية (ويصح تصرفه وكلا)
 اذ في الصحة اعتبار للامدنية وتوسل الى درك المضار والمنافع واهتداء في التجارة بالهجرة قال الله تعالى وابتلوا بني
 (بلا عهدة ان لم يأذن الولي) اي لا يلزم الصبي تصرفه بطريق الوكالة عهدة برجوع حقوق العقد اليه من تسليم
 الثمن والمبيع والمصومة ونحوها لان ما فيه احتمال الضرر لا يتملكه الصبي الا بان يأذن الولي فيندفع قصور رأيه بانضمام رأي
 الولي فيلزمه العهدة (وان كان ضررا) عطف على ان نفعه اي حق العبدان كان ضررا محضا كالطلاق والهبة والقرض
 ونحو ذلك (فلا) يصح منه (وان اذن وليه) لان الصبي مظنة المرحية شرما وعرفا (او باشر) وليه تلك التصرفات لاجله حيث
 لم يجز ايضا لان ولايته نظرية (٤٢٧) ولا نظري في الضرر المحض الا عند الحاجة كما اذا اسلمت الزوجة وابى الزوج فرق

بينهما الحاجة الزوجية وهي حق العبد
 وكذا اذا ارتد الزوج وحده العبد بالله
 تعالى (الا القرض للقاضي) فان
 الاقراض قطع المالك عن العين ببدل في
 ذمة من هو غير ملبي في الغالب فيشبه
 التبرع فلا يملكه الولي واما القاضي
 فيمكنه ان يطلب مليئا ويقرضه مال
 التيمم ويكون البدل مأمون التلف باعتبار
 الملافة وعلم القاضي وقدرته على التحويل
 بلا دعوى وبينة وهذا معنى كون
 القاضي اقدر على استيفائه وفي رواية
 يجوز للاب ايضا (وان دار بينهما) اي
 النفع والضرر كالبيع والشراء والاجارة
 والكاك ونحو ذلك فمن حيث احتمال
 النفع ومن حيث احتمال الخسران
 ضرر وما قيل احتمال الضرر باعتبار

والا لزم المدون لان العلم بالوجوب يتوقف على الوجوب نفسه ولو عكس لزم الدور
 (قوله وان اراد في الوجوب التحقق ا) فيكون معنى الدليل هكذا لا انظر بما
 لم يتحقق الوجوب في نفس الامر ولا يتحقق في نفس الامر ما لم يعلم بثبوت الشرع
 ولا يعلم بثبوته ما لم انظر فدليلكم بجميع مقدماته مسلم سوى المقدمة الوسطى اعني
 قوله ولا يتحقق الوجوب في نفس الامر ما لم يعلم بثبوت الشرع لان تحقق الوجوب
 عليه في نفس الامر لا يتوقف على العلم بثبوت الشرع وانما يتوقف على ثبوت
 الشرع في نفس الامر نعم لو توقف تحقق الوجوب في نفس الامر على العلم
 بالوجوب يلزم توقفه على العلم بثبوت الشرع لتوقف العلم بالوجوب على العلم
 بثبوت الشرع والموقوف على الوقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء لكن
 تحقق الوجوب في نفس الامر لا يتوقف على العلم بالوجوب على ما عرفت آنفا
 فلا يتوقف على العلم بثبوت الشرع ايضا فينتج وجه النسخ المذكور (قوله وان
 خصص الزاد ا) فيكون معنى الدليل هكذا لا انظر بما لم يتحقق الوجوب على ما في
 نفس الامر ولا يجب على ما لم يثبت الشرع اي ولا يعلم وجوبه على ما لم يعلم بثبوت
 الشرع ولا يعلم بثبوت الشرع ما لم انظر وهذا ظهر التقابل بين هذا الشق والشق
 الثالث حيث خص في هذا الشق ارادة العلم والتحقيق بموضع معين بخلاف الشق

خروج البدل عن المالك يلزمه ان لا يندفع الضرر بحال قط وليس كذلك لانه (صح رأي الولي) لان الصبي اهل لحكم ما دار
 بينهما اذا باشره الولي بنفسه لانه اذا باع مال الصبي يملك الثمن ويملك الغنم اذا اشتراه له ويملك الاجرة اذا آجره له (ثم هذا)
 اي الصبي اذا تصرف برأي الولي في ايتروا بينهما (كالبيع) عند ابى حنيفة بطريق ان احتمال الضرر في تصرفه يزول برأي
 الولي (حتى صح) اي تصرفه (بغير قاض من الاجانب) ولا يملكه الولي (و) (صح) من الولي في رواية) لما قلناه انه يصير كالبالغ
 وفي اخرى لالان الصبي في المالك اصيل تام وفي الرأي اصيل من وجه دون وجه لان له اصل الرأي باعتبار اصل العقل دون
 وصفه اذ ليس له كمال العقل فيثبت شبهة النيابة من الولي فيصير كأن الولي يبيع من نفسه مال الصبي بالغين فاعتبرت الشبهة
 في موضع التهمة وهو ان يبيع الصبي من الولي وصعقت في غيره وهو ان يبيع من الاجانب (خلا فالهما) فان مباشرته
 عندهما مباشرة الولي ولا يصح بالغين الفاحش لامن الولي ولامن الاجانب (ثم العوارض) لما ذكرناه الهلية بنوعها شرع فيما
 يعرض عليها فير يلهمها الواحدة او يوجب تغييرا في بعض احكامها ويسمى العوارض جمع عارض على انه جعل استعماله كاتب
 وكاهل من عرض له كذا اي ظهر وتبدى ومعنى كونها عوارض بانها ليست من الصفات الذاتية كما يقال البياض من عوارض الثلج

ولو ارى بدالعرض الطريقان والحدوث بعد العدم لم يصح في الصغير الاعلى سبيل التغليب فقال (توفان) احدهما (مطلوبه) ان لم يكن للعد فيها اختيار واكتساب (و) فانهم (مكتسبة) ان كان له فيها دخل باكتسابها او تركها اذ اتها والسجلوية اكثر تغيرا واكثر فائرا فثبت (اما) النوع (الاول) فاصناف منها الجنون وهو اختلال القوة الميزة بين الامور الحسنة والقيصة المرددة للعواقب بان لا يظهر آثارها وتعتل افعالها اما نقصان جبل عليه دماغه في اصل الخلقة واما الخروج من ارج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط او آفة واما الاستيلاء الشيطان عليه واقفاء الحيلالات الفاسدة اليه بحيث يفرح ويفرح من غير ما يصلح سببا (لا يصح الايمان الجنون) لا انتفاء ركنه وهو العقل وذلك لا يكون حجة لانه عبارة عن ان يتم الفعل بركنه ويصدر عن اهله ويقع في محله لم لا يعتبر حكمه نظر للصبي او المولى واما الجنون استقلاله لا يصح لعدم ركنه وهو الاعتقاد بخلاف ايمانه بعباده لا بد له من ان يصح لان الاعتقاد ليس ركنه ولا شرطه وبهذا يظهر الجواب عما قيل ان غاية امر المتبع ان يجعل بمنزلة الاصل فاذا لم يصح بفعل نفسه لعدم صلاحه لذلك فبفعل غيره ولى (الاتبع) لا يوبه ووليه (فاذا) اسلمت امرأته عرض الاسلام (على وليه) يعني او اسلمت كتابية تحت مجنون ككأن يعرض الاسلام على المولى فان احل صلوا المجنون ﴿٤٣٨﴾ مسلما تبعاله وبقي التكاح والافرق

بينهما وكان القياس التأخير الى الاقامة كما في الصغير الا انه استحسان لان الصغير حداثا وعلمه بخلاف الجنون في التأخير ضرر بالزوج مع ما فيه من الفساد لقدرة المجنون على الوطى (ويرتد) المجنون (تبعاً) لا يوبه فيما اذا بلغ مجنوناً واولاه مسلماً فارتد اولاً لمعه بدار الحرب العباد بالله تعالى وذلك لان الكفر بالله تعالى قبيح لا يحتمل العقوبة بعد تحققه بواسطة تهمة الابوين بخلاف ما اذا تركه في دار الاسلام فانه مسلم تبعاً للدركا اذا بلغ مسلماً ثم جن او اسلم عاقلاً فجن قبل البلوغ فانه صار اهلاً للايمان بقرار ركنه فلا يعدم بالتبعية او عرض الجنون (والقياس ان يسقط) الجنون (العبادات بالاطلاق) لما فاته القدرة التي بها يمكن

الثالث وظهر ايضا وجه عدم تكرار الوسط في القياس في هذا الشق بخلاف الشق الثالث والثاني والاول حيث يتكرر فيها الوسط على حاتري وانما الفساد فيها في المادة لا في الصورة وفي هذا الشق في الصورة لعدم تكرار الوسط لاقى المتعة لحدثة المادة كلها فيه والحاصل ان قياسكم هذا قياس ان صححت مادته فسدت صورته وان صححت جوهره فسدت مادته فلا صحة لها أصلاً (قوله لا يمكن ان يراه بمجرد ان يقال آه) لانه ان يقول مسلماً ان الوجوب على لا يتوقف على علمي بركنه يتوقف على ثبوته في نفس الامر لان الشيء لا يجب ما لم يثبت وجوبه في نفسه ولا يثبت في نفسه الا بالشرع اذ لا يثبت بالعقل عندهم ولا يثبت الشرع عنده حتى انظر لان ثبوته بالعقل غير متصور وبالشرع ممنوع للزوم الدور والتمسك به فلزم الختام التي فان قيل ان النبي ان يقول ثبوت الشرع لا يتوقف على نظر لافقته للكلف ان يقول سلماً لكن لا يلزم منه ثبوته لانه اما بالعقل او بالشرع وكلاهما باطل لما تقدم انهما فلا يثبت شيء منهما (قوله فلزم جواز كذبه) اي جواز صدوره الكذب منه تعالى عنه علواً كبيراً لانا في صدق بيان الحال في فعل الله (قوله موقوفة على صدقه) فلو توقف صدقه على السمع لزم الدور (قوله وهو ان لا يصح الكفر من الممكن منه ومن العلم بحاله) قال الشارح المحقق في بيان الحال الثاني والثانيهما

من انشاء العبادات على الوجه الذي اعتبره الشرع (لكنه) اي الجنون (قيده بالامتداد استحساناً) قالوا ﴿في فعل﴾ الجنون اما اعتمادا وبغيره وكل منهما اما اصلي بان يبلغ مجنوناً او طارئاً بعد البلوغ فالمتقدم مطلقاً مسقطاً للعبادات وبغيره ان كان طارئاً فليس بمسقط استحساناً وان كان اصلياً فعند ابي يوسف مسقط بناء للاسقاط على الاصل والاداء والامتداد هو مطلق المحقق مسقط بناء للاسقاط على الامتداد فقط وذكر الاختلاف في اكثر الكتب على عكس ذلك (وهو) اي الامتداد (في الصلاة) بان زيادة على يوم واليلة بساعة) عند ابي حنيفة وابي يوسف (وعند محمد بصلاة) يعني ان الامتداد عبارة عن تعاقب الازمنة وليس له حدة عين قدره بالادنى وهو ان يستوعب الجنون وظيفة الوقت وهو اليوم واليلة في الصلاة لانه وقت جنس الصلاة ثم اشترطوا في الصلاة التكرار لثبات كذا الكثرة فيتحقق في المخرج الا ان محمداً اعتبر نفس الواجب اعني جنس الصلاة فاشترط تكرارها وذلك بان تصير الصلوات متساوية اعتباراً بنفس الوقت اقامة للسبب الظاهر اعني الوقت مقام الحكم فيشترط على العباد في سقوط الصلاة فلو جن بعد الطلوع وافاق في اليوم الثاني قبل الظهر يجب القضاء عند محمد لعدم تكرار جنس الصلاة حيث لم تنصر الصلوات متساوية لاعتبارها لا يجب لتكرار الوقت بزيادته على اليوم واليلة بحسب الساعات وان لم يزد بحسب الواجبات

(و) الامتداد (في الصوم باستغراق الشهر) حتى لو اطاق بعض ليلة يجب القضاء وقيل الصحيح انه لا يجب فيه الليل ليس بمحل للصوم فالجنون والافاقة فيه سواء ولم يشترطوا فيه التكرار كما اشترطوا في الصلاة لان من شرط المصير الى التاكيد ان لا يزيد على الاصل ووظيفة الصوم لا تدخل الا مضي احد عشر شهرا فصير التبع اضعاف الاصل ولم يلزم ان يادة مرتين في غسل اعضاء الوضوء كما كيد الفرض لان السنة وان كثرت لا تمسائل الفريضة وان قلت فضلا عن ان تزيد عليها كذا في التلويح اقول فيه بحث لان السنة اذا لم تماثل الفريضة فالقول اول ان لا تماثلها فينبغي ان لا يعتبر بصوم احد عشر شهرا فالاولى ان يقال لان صوم رمضان وظيفة السنة لا الشهر وان كان اداؤه في بعض اوقاتها كالصلوات الخمس وظيفه يوم وليلة ولهذا كان رمضان الى رمضان كفارة لما بينهما فلما مضى الشهر دخل وقت وظيفة اخرى وكان الجنس كالتركيب بترك روفته وثم كذا الكثرة فلا حاجة الى تكرار الواجب وكان هذا مثل ما قال في الصلاة على ما مر (و) الامتداد (في الزكاة بالحوال) اي باستغراق الحول عند محمد وهو رواية عن ابي حنيفة وابي يوسف وهو الاصح لان الزكاة تدخل في حد التكرار بدخول السنة الثانية وروى هشام عن ابي يوسف ان اكثر الحول قائم مقام الكل ينبغي ٤٣٩ ونحفيقا في سقوط الواجب ونصفه فخلق بالاقول (و) يؤخذ

الجنون (بضمين الافعال) في الاموال كما اذا تلف مال الانسان لتحقيق الفعل كما او عصمة المحل شرعا والعذر لا يتاثير فيها مع ان المقصود هو المال وادائه بمحتمل النيابة و(لا) يؤخذ بضمين (الاقوال) فانها لا يعتد بها شرعا لا انتفاء عقل المعتلي فلا يصح اقراره وصقوده وان اجازها الولي (و) منها الصغر) وانما جعل من العوارض مع انه حالة اصلية فانه ما بين الولادة والبلوغ لانه منافي للاهلية وليس لازما لماهية الانسان وهو المعنى بالعارض على الاهلية كما مر ولانه خلق لجل اعباء التكليف ولعرفته تعالى فلا يصل ان يخاف وافر العقل تام القدرة كامل القوى والصغر حالة منافية

في فعل العبد وهو ان لا يفتح التثليث ونسبة الزوجة والولاء والكهول الى الله تعالى والواع الكفر من العالم بخلافه انتهى ومعنى قوله من العالم بخلافه اي من يعلم خلاف كل ما ذكر من المحالات قال التفتازاني انما قيد بذلك لانه ربما لا يحكم للعقل بفتح صدور هذه الامور من الجاهل بخلافه والى هذا اشار المشرح بقوله من الممكن منه وذلك لان الممكن من الكفر هو العلم بخلاف الكفر فان من يعلم خلاف الكفر واختلاف الكفر يقال له انه ممكن من الكفر اي كفر بقدرته واختياره وامان لم يعرف خلاف الكفر اضلالا بل جبل على الكفر لا يقال له انه ممكن من الكفر بل يقال له انه مجبول على الكفر لانه لم يكفر باختياره وقوله ومن العالم بخلافه معناه ومن الممكن من العلم بحال الكفر هذا زيادة على الشارح المحقق ونعم الزيادة تأمل (قوله فانها من الممكنات) يعني انها من المعدومات الممكنة كالبحر من زبيب لامن المعدومات الممتدة كشرىك الباري (قوله الذي هو العجز) اي العجز عن البيان النظير لان العجز لازم للمعجزة ليدل على صدق من ظهر في يده (قوله لانه نور في بدن الانسان) واعلم انهم لما طاقوا لفظ العقل على الجوهر المجرد في ذاته وفعله بمعنى انه لا يكون جسما ولا جسمانيا ولا يتوقف افعاله على تغطيه بخسب وادعى الحكماء ان العمل بهذا المعنى اول ما صدر عن الواجب تعالى واليه

لهذه الامور فيكون من العوارض (وهو) اي الصغر (قبل العقل عجز محض) ومع هذه البس كالجنون كما ذكر في التلويح لوجوه الاول ان المرض في الجنون على واه وفي الضبي على نفسه والحضاني انه يؤخر في الصبي الى ان يعقل ولا يؤخر في الجنون والثالث ان في الجنون العارض الغير الممتد يجب قضاء العبادات بخلافه الصبي الغير العاقل والرابع ان في الجنون الاصلى الغير الممتد روايتين متعاكستين عن الاماميين لانه يقضى العبادات اولاً ولا خلاف في الضبي (وبعد بصير ضمر يامن اهلية الاداء مع عذر الصبا فلا يسقط عنه ما لا يحتمل المسقوط عن البالغ) بناء على ذلك العذر من الاهلية (كنفس وجوب الايمان) فانها لا تحتمل السقوط بوجه على ما مر (فاذا اده) اي الايمان كان فرضا (استغنى عن الاعادة) بعد البلوغ ويشاب عليه ايضا بل يسقط عنه ما يحتمل السقوط عن البالغ بئله على عذر الصبا (كوجوب اداء الايمان) حيث يسقط عنه لاحتمال سقوطه عن البالغ بالاكرام مثلا وكذا العبادات والعقوبات والاجزئية والكفارات والمضار المحضة والغالبية والتبرعات والزام المعلومات او حقوقها كما سبق (فلا يقل) الصبي (بالزدة) فانه لما لم يجب عليه الاداء لم يعتبر برده (وكوجب القتل) حيث يسقط عنه ايضا لاحتمال سقوطه عن البالغ بالعفو وباعدار كثيرة (فلا يحرم الميراث به) اي لا يكون الصبي محروما من الميراث بقتل مورثه لانه مؤثر في القتل وقد سقط ذلك بعذر الصبا ولا يحرم

ثبت بطريق القسوة وفعل الصبي لا يصلح سببا للعقوبة لقصوره عن الجناية في فعله (وحرمانه من الارث) (بارئ والكفر)
 ليس لعقوبة عليه بل (لثاقتهما الارث) اما الكافر فلا له لاولاد له وهي السبب للارث على ما يشترطه قوله تعالى حكمية
 عن ذكر ما عليه السلام وليا يرثي واما الرقيق فلا له ليس اهلا للحاكم (وبولي عليه) اي بولي عليه غيره للجن عن الإقامة بمصالحه
 (ولا بولي) على غيره لان العجز ينافي الولاية (وعليه يعرض الاسلام اذا سلمت زوجته) لا على الولي كما في النكاح لصحة اداءه
 وان لم يجب لوجود العقل بخلاف المجنون (ومنها القه) وهو اختلال العقل اما فانا لا تناول بحيث لا نلاحظ كلامه في شبه مرة
 بكلام العقلاء ومرة بكلام المجانين فخرج الانحاء والجنون والسكر (وهو) بعد البلوغ (كالصبا مع العقل) فيما ذكره من الاحكام
 بخلاف الا في بعض منها فان في وضع الخطأ بالعباد ان عن المعتوه خلافا للامام ابن زيد فانه قال في التوقيف يجب عليه العبادات
 احتياطاً ورده ابو السريانه نوع جنون اذ لا وقوف له على العواقب وفي عرض الاسلام على نفسه خلافاً لولا ما جحد الدين
 الضرر فانه عنده كالمجنون في عرض الاسلام على ولده اذ لا خدله مثله والحق المحض هو صحة اداءه وان لم يجب كانه في العاقل
 فان قيل قد صرح في الجامع بان المعتوه يعرف الاسلام على ايده احيى بانه **٤٠٠** اراد به المجنون مجازاً (ومنها النسيان)

والله اعلم بما لا يحيط به من غوامض هذه المصنوعة العظيمة والى قوة النفس الانسانية في ما خلق الله العقل وخلق قوة النفس الانسانية في ما خلق الله العقل
 من اذراك الحقائق وظواهرها وقوة هي الاثر القاطن على النفس من العقل العاشر
 المسمى عند الحكماء بالعقل الفينال وعلى المراتب الاربع الحسنة من النفس
 الانسانية باعتبار هذه القوة على ما سياتي تفصيلها مصرحاً اجمع الى انفسهم
 ههنا ففسره فقيل الاستسلام وشمس الاثمة السبع خمسي وغيرهما من مشايخنا بانه نور
 يضئ به طريق يتبداه من حيث ينبغي ان يكون في كل من يطلب
 النفس الناطقة فتدركه النفس الناطقة بتأمله بتوحيق الله تعالى في كل
 قوة شبيهة بالنور في انها يحصل بها اذراك للنفس فانضمت عليها من تلك
 الفيض يضئ اي يصير دأوه به اي بذلك النور وطريق يتبداه اي يتبداه
 الطريق والمراد به الافكار ورتب المبادئ الوصلة الى الطالب النور وهو التوجه به
 ومعنى اضافتها صيرورتها بحيث تهدي النفس اليها وتخرج من رتبها وسلوكها
 توصلا الى المطلوب وهو قوله من حيث ينبغي اليه ينبغي يتبداه او الصغرى اليه عائد
 الى حيث اي من محل ينبغي اليه اذراك الحواس فيلهي اي يلهي الطالب النور
 الناطقة المسمى بالقوة العاقلة فتدركه النفس بتأمله اي التوجه والتوجه اليه بتوحيق
 الله تعالى اي لا طريق الاعداد والاحجاب على ما هو في الحكماء في طريق التوحيق

وهو علم ملاحظة للصورة الحاصلة
 عند العقل مما في شانه الملاحظة في الجملة
 اعني من ان يكون بحيث يتمكن من
 ملاحظة اي وقت شاء ويسمى هذا
 اذ هو لا يكون بحيث لا يتمكن من
 ولا ملاحظة الا بعد تحصيل كسب جديد
 وهذا هو النسيان في عرف الحكماء فاذا
 اعتبر النسيان في طرف الحق فاطهار
 خلافاً مع الظاهر لما في فيه فهو اودونه
 خطاء في التوحيق في هذا اذ هو لا
 وسهو وليس كما ينبغي (وهو) اي النسيان
 (ليس متافياً لوجوب) لبقاء القدرة
 بكرال العقل (والله اعلم في حقك العباد)
 لانها مجترمة لما جحدت لالاستعداد
 ويا نسيان لا يفوت هذا الاحترام

قلو القلب مال انسان فاستجاب عليه الضمان (وكذا) لا يكون عذراً (في حقه تعالى ان قصص الدين) اي يوجب
 العذر في النسيان بتقصيره منه كالاكل في الصلاة حيث لم يذكر مع وجود التذكر وهي هيئة الصلاة فلا يكون عذراً (والا) اي
 وان لم يقع فيه تقصيره (فعذر فظلمنا) اي سواء كان معه ما يكون ذنباً الى النسيان ومتافياً للتذكر كالاكل في الصوم لما في الطبيعة
 من الشوق الى الاكل او لم يكن كذلك التسمية عند الذبح فانه لا داعي الى تركه لكن ليس هنالك ما يذكر اخطاها بل في قوله تعالى
 على الانسان قتل النفس في القعدة يكون عذراً حتى لا يخطئ صلاته اذ لا تقصير من جهة فالنسيان غالب في تلك الحالة لكثرة
 تسليم المصلي في القعدة فهي داعية الى السلام (ومنها التوم) وهو فتور طبيعي غير اختياري يمنع العقل مع وجوده والحواس
 الظاهرة السليمة عن العمل فخرج الانحاء والسكر والجنون وعند الاطباء يكون الحيوان بسبب قمع رطوبته عند ذلك فتنصرف
 في الدماغ الروح النفساني من الجريان في الاعضاء (وهو) اي اليوم لما كان عجزاً عن الاحساسات الظاهرة اذ السلطة لا تسكن
 فيه وعن الحركات الارادية اذ الطبيعية كالنفس ونحوه تصدر فيه (بوجوب تأخير الخطأ) بالاداء الى وقت الانذار لا مع تأخير
 واجبات الفعل حالة التوم و (لا) بوجوب تأخير نفس (الوجوب) واسقاطها لعدم اخلال التوم بالذمة والاسلام ولا يمكن الاداء
 حقيقة بالاشياء او خلقه بالقضاء والعجز عن الاداء مما ينافي لوجوب حيث يتحقق

المرحوم في الواجبات واعتداد الزمان والنوم ليس كذلك عادة واستدل على بقاء نفس الوجوب بقوله عليه السلام من نام
عن نفسه أو نسيها فليصلها اذا ذكرها فانه لو لم تكن الصلاة واجبة لما امر بقضائها (ويبطل) النوم (الاختيار) والارادة
(الاصلح عباراته) فيما يعتبر فيه الاختيار حتى ان كلامه بمنزلة الحان الطيور ولهذا ذهب المحققون الى انه ليس بخبر ولا انشاء
ولا يتصف بصديق ولا كذب (فلم يعتبر ببعده وشرائه وطلاقه وعقده وردته واسلامه) لان قضاء الارادة والاختيار (ولم يتعلق حكم
بكلامه وقراءته وقهقهته في الصلاة) اي اذا تكلم في الصلاة ناعا لا تعسدا واذا قرأ الاصلح القراءة واذا قهقهه لا يبطل الوضوء
ولا الصلاة ولما كان في القهقهة معنى الكلام حتى كانها من جنس العبارات صح تعريف مسئلة القهقهة على ابطال النوم عبارات
النائم وذكر في التوادر ان قراءة التائم تنوب عن الفرض وفي النوازل ان تكلم التائم يفسد صلاته وذلك لان الشرع جعل التائم
كالمستيقظ في حق الصلاة وذكر في المعنى ان عامة المتأخرين على ان قهقهة التائم في الصلاة تبطل الوضوء والصلاة بجها ما
الوضوء فان نص الغير الفارق بين النوم واليقظة واما الصلاة فلان التائم فيها بمنزلة المستيقظ وعند ابن حنيفة يفسد الوضوء
دون الصلاة حتى كان له ان يتوضأ **٤٤١ هـ** ويبنى على صلاته لأن فساد الصلاة بالقهقهة مبنى على ان فيها معنى

الكلام وقد زال ذلك بزوال الاختيار في النوم بخلاف الحدث فانه لا يفتقر الى الاختيار وقيل بالعكس (ومنها الاعماء) وهو فتور غير طبيعي يزول بالقوى ويجز به ذوالنهي عن استعماله مع قيامه حقيقة (وهو) وان كان كالتوهم في ابطال عباراته لان العجز عن استعمال العقل لا يوجب عدمه فتبقى الاهلية ببقائه ولهذا كان النبي عليه السلام غير معصوم منه كما لم يعصم من الامراض مع انه معصوم من الجنون لكنه (فوق التوهم) واشد منه في فوت الاختيار والقدرة لان النوم فترة طبيعية اصلية ولا يزول اصل القدرة وان اوجب العجز عن استعمالها ويمكن ازالته بالنية بخلاف الاعماء فانه يزول للقوى وان لم يزول اصل العقل

على ما هو رأي المعتزلة فالشارح رحمه الله فسر بما ذكره ايضا الا انه عين محله بانه بدن الانسان ولم يذكر انه في اي جزء من البدن وقد قيل انه في الرأس وقيل في القلب وصرح تشبيهه بالشمس توضيحه والضمير المجزور فيه راجع الى النور وقوله الطريق فاعل بضمي وقوله مبدأ مبدأ وقوله من حيث خبره وقوله ينتهي اليه اثر الخواص يعني ان لكل من طريق ادراك الخواص وادراك العقل بداية ونهاية وقد ذكر في تعريف العقل بداية طريق ادراك العقل ونهاية طريق ادراك الخواص حيث قال نهاية طريق ادراك الخواص هو بعينه بداية طريق ادراك العقل فبداية طريق ادراك الخواص هو ارتسام الخواص الخمس الظاهرة وهي اللمس والذوق والشم والسمع والبصر ونهاية ارتسام المحسوس في الخواص الباطنة وهي خمس ايضا الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمفكرة فالحس المشترك يدرك صور المحسوسات الجزئية والخيال يحفظ تلك الصور بعد الغيبة عن الحس المشترك والوهم يدرك المعاني الجزئية الغير المحسوسة كعداوة زيد وصدقه عمرو وعداوة الذئب للشاء فانها معاني جزئية لم يكن الوصول اليها بالحس الظاهر وان كانت موجودة في المحسوسات بل يتوصل اليها بالقوة التي سميناها وهما والحافظة تحفظ المعاني الجزئية التي

كانت الفاعلون (في بطل العبارات) لكونه كالتوهم (ويكون حدثا في الاحوال كلها) اي في القيام والقعود والركوع والسجود والاضطجاع لكونه فوق النوم وهو ليس بحدث في بعض الاحوال لانه بذاته لا يوجب استرخاء المفاصل (ولندرتة) اي قلته وقبح الاعماء لاسيما (في الصلاة يمنع البناء) يعني اذا انقض الوضوء بالاعماء في الصلاة لم يجز البناء عليها قليلا كان او كثيرا بخلاف ما اذا انقض الوضوء بالنوم بضمي ما من غير نوم فانه يجوز له ان يبنى على صلاته لان النص بخوار البناء انما ورد في الحدث الغالب الوقوع (والقياس ان لا يسقط واجبا) اي شيئا من الواجب كما في التوهم (لكنه يسقط ما فيه حرج استحسانا وهو في الصلاة كالجنون) فان حصل به الحرج بان يمتد حتى يزد على يوم وليلة يسقط كالجنون (لا الصوم والركاة) فانه لا يسقط ههما لانه يندر حدوته شهر او سنة (ومنها الرق وهو) لغة الضعف وشرعا (عجز) عن تصرف الاحرار (حكمتي) بمعنى الشارع ليجعله اهلا لكثير مما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية الامامة ونحو ذلك (بقاء) اي في حالة البقاء فانه (شرع في الاصل جزاء) لا كفر فهو حق الله تعالى ابتداء فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى والحقوا انفسهم بالبهائم في عدم النظر في دلائل التوحيد جازاهم الله تعالى بجعلهم عبيد عبيده مبتدلين كالبهائم ثم صار حقا للعبد بقاء بمعنى ان الشارع جعل

الرقيق ملكا من غير نظر الى معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى انه يبقى رقيقا وان اسلم وكان من المتقين (وهو) اى الرق (لا يجزى) ثبوت وزواله بان يصير المرء بعضه رقيقا ويبقى البعض حرا لانه اثر الكفر ونتيجة القهر وهما لا يجزى بان ولان مجهول النسب المقر برق نصفه رقيق كله فى الحدود والارث والنكاح وتوابعه وكذا الشهادة حيث لم يجعل الحكر ولا تكلمهما كتكلمه كالمرأيتين ولا بعد فيه فانه امر اعتبارى ولا حجر فى الاعتبارات فلا يرد ان التكلم لا يتصور من النصف ولان رد الشهادة يجوز ان يكون لا شراطها بحرية الكل فانه ايضا لا يناسب الجزى بل يستدل به فى الحقيقة على تحقق الكل الاعتبارى وايضا الشرع لم يعتبر انقسامه اجماعا والدليلان اللبيان والانيان قائمان عليه فالى توجيه لما فى التلويح اننا لنسلم امتناعه بقاء لان وصف الملك يقبل الجزى فيجوز ان يثبت الشرع للمولى حق الخدمة فى البعض ويعمل العبد لنفسه فى البعض الآخر مشاهما ولا يثبت الشهادة والولاية ونحو ذلك لانها لا تقبل الجزى (كالعق) فانه قوة حكمية يصير به المرء اهلا للملكية والولايات ولا معنى لجزية (وكذا الاعتاق عندهما) المائلون بعدم تجزى العتق اختلفوا فى تجزى الاعتاق فذهب ابو يوسف ومحمد الى عدم تجزيه بمعنى ان اعتاق البعض اعتاق الكل (لانه ملزوم العتق) والعتق مطاوعه وهو ﴿٤٤٢﴾ ليس بتجزى اتفاقا بين علمائنا

ادركها الوهم والمفكرة يقع بها التركيب والنفصيل بين الصور المحسوسة المأخوذة من الحس المشترك وبين المعانى المدرجة بالوهم كإنسان له رأس وإنسان عديم الرأس وهذا معنى قولهم ان المفكرة تأخذ المدرجات من الطرفين وهذه القوة ان استعملها النفس بواسطة القوة الوهمية وحدها سميت تخيلية وان استعملها بواسطة القوة العقلية وحدها اوع الوهمية سميت مفكرة فاذا تم ارتسام الصور والمعانى الجزئية فى الخواص واخذت المفكرة اياها من الطرفين تنزع النفس الناطقة من المفكرة علوما اى صور او معانى كلية لانها بالتصرف والتفكر فى الاشخاص الجزئية تكتسب استعدادا نحو قبول صورة الانسان مثلا وصورة الصداقة الكليتين المجردتين عن العوارض المادية قبولا عن العقل الفعال المنتقش بهما المناسبة ما بين كل كلى وجزئياته وهذا بيان ان نهاية طريق درك الخواص هو بعينه بداية طريق درك العقل والمراد بطريق العقل هو النظر وترتيب المقدمات (قوله فان العقل الذى هو مناط التكليف) وهو مرتبة العقل بالملكة (قوله غير موجود فى اول الفطرة) فان الموجود فى اول الفطرة الى وقت البلوغ هو مرتبة العقل الهيولانى (قوله فاذا حدث العقل) اى الذى هو مناط التكليف (قوله بخلق الله تعالى) اشارة الى رد

فكذا الاعتاق اذ لو تجزأ الاعتاق بان يقع من المحل على جزء دون جزء لم يجزى العتق ضرورة فعتق البعض عندهما حرم دون يجزى عليه احكام الاحرار وذهب الامام الى تجزيه لان الاعتاق ازالة الملك اذ لا تصرف للمولى الا فى حقه وحقه فى الرقيق هو المالكية والملك وهو تجزى فكذا ازالته كما اذا باع نصف العبد ثم زوال ملك الكل يستلزم العتق وزوال الرق لان الملك لازم للرق لانه انما يثبت جزاء للكفر وانما يبق بعد الاسلام لقيام ملك المولى وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم واما زوال ملك البعض فلا يستلزم العتق لبقاء المملوكية فى الجملة بل زوال بعض الملك من غير نقله الى ملك آخر يكون ايجادا

بعضه لثبوت العتق وهو لا يوجب العتق كالفنديل لا يسطع ما يبق شئ من المسكة فان قبل ملك كل الرقيق ﴿وهذه﴾ حق الله تعالى وليس للعبد ازالته اجيب بان العبد انما لا يقدر على ازالته قصدا واصالة لا ضمنا ولا تبعا وحقه تعالى وان كان اصلا فى ابتداء الرق جزاء للكفر لكنه تبع بقاء الاصل هو المالكية والمالية ولهذا لا يزول الرق بالاسلام فى الاعتاق ازالة حق العبد قصدا واصالة ولزم منه زوال حق الله تعالى ضمنا وتجاوزكم من شئ يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا فعتق البعض عنده كالمكاتب فى الاحكام لكن المكاتب يرد الى الرق بالجزان الكناية عقد يحتمل الفسخ بخلاف هذا لان سببه ازالة الملك لا الى احد وهى لا تحتمل الفسخ (وهو) اى الرق (ينافى مالكية المال) حتى لا يملك الرقيق شيئا من المال وان ملكه المولى لانه مملوك مالا فلا يكون مالكا مالا لان تضاد سيما الجزى والقدر من جهة واحدة قيد بالمال لعدم التنافى بين المملوكية ومالكية مالا وبالعكس فالرقيق ولو مدبرا او مكاتب لا يملك شيئا من احكام ملك المال او باذن المولى (و) ينافى مالكية (منافع نفسه) لانها للمولى كنفسه (الاما استثنى من القرب) البدنية المحضة كالصلاة والصوم ففرع على الاول بقوله (فلا يملك) الرقيق مكاتبا او غيره (التسرى) لا يثبته على ملك الرقبة دون المنفعة وخص التسرى بالذكر لان فيه مظنة ملك المنفعة كالنكاح فاذا لم يملكه فلان لا يملك المال اولى وفرع

على الثاني بقوله (ولا يصح جهه) حتى لو جع فعق ثم استطاع وجب عليه الحج ولم يكف الاول لكون منافعة للمولى كالمسقى فلا قدرة له مالا وبنا (بخلاف الفقير) اذ منافعه له فاصل القدرة حاصل له واشترط الزاد والراحلة لوجوبه لاصحة اذانه اذ هو لدفع الحرج ليسيرا كذا قالوا اقول هذا مستقيم في الرقيق الكامل واماني المكاتب فلا لما صرح صاحب الهداية وغيره بان المولى كالاجنبي في حق اكتسابه ونفسه ويمكن ان يقال كون المولى كذلك امر حكمي صيراله ضرورة التوصل الى المقصود بالكافة وهو الوصول الى البدل من جانبه وإلى الخربة من جانب المكاتب بناء عليه اى على الوصول المذكور صرح به ايضا في الهداية وغيره وبقوله ايضا (ولا يكمل جهاده) لما سبق ان الرق ينساق في مالكية فتنافع البدن الاما استثنى من القرب فلا يحل له القتل بدون اذن المولى واذا قاتل بذاته او بدونه (فلا يستحق السهم الكامل) بل يرضخ له لان استحقاق الغنيمة انما هو باعتبار معنى الكرامة وفي الحديث انه كان عليه السلام يرضخ للمالك ولا يسهم لهم بخلاف تفيل الامام فان استحقاق السلب انما هو بالقتل او بالايجاب من الامام والعبد يساوى الحرف في ذلك (ولا ينافي مالكية غيره) اى غير المسال اذ ليس بمملوكا من ٤٤٣ جهته (كاليه والنكاح والحياة والديم) ففرع على الاول بقوله (فالماذون) من الارقاء (يتصرف لنفسه باهليته

مذهب المعتزلة والحكماء من ان حصول العلم بعهد التوجه والنظر بطريق الاعداد والتوايه (قوله بلا كسب او معده) متعلق بلفظ العلم مثال الاول حسن الصدق النافع ومثال الثاني حسن الكذب النافع فان العقل يعرف حسن الصدق النافع بلا كسب بعهد التوجه اليه ويعرف حسن الكذب النافع مع الكسب بعهد التوجه (قوله فان معرفة الله تعالى واجبة بالايجاب) هذه المسئلة كلامية وقد تقدم بيانها منها (قوله لم توقف الشيء على نفسه) لو قال لم الدور او التسلسل لكان اولي (قوله فظاهر) لانه عبارة عن ترتيب المقدمات او عن مجموع الحركتين وكلاهما اختياري فيكون مقدورا (قوله واما توقف المعرفة عليه) اى كونه مما توقف عليه المعرفة لان المقصود هو هذا لا توقف المعرفة عليه والدليل المذكور يثبت المطلوب بطريق الاستلزام (قوله فلتلازم التكليف بالحال) فيه انه لا يلزم من عدم وجوب النظر كون التكليف بالمعرفة الواجبة تكليفا بالحال وانما يلزم ان لو استلزم عدم وجوبه كونه ممسما لكنه لا يستلزمه وقد تقدم تفصيل هذا البحث في اول الكتاب (قوله لم ماذكرنا) من الدور او التسلسل او ثبوت المطلوب (قوله اى لم تعبر عن ايمان اه) يعنى لم تقر باللسان سواء استوصفت اولا (قوله عطف على قوله غير معتبر كل الاعتراف) يردان العاطف

وملك الرقبة وسبيله اليه وعدم اهليته للوسيلة لا يوجب عدم اهليته للمقصود وانما يلزم ذلك لو انحصرت الوسيلة في ذلك وهو ممنوع وفرع على الثاني بقوله (ويستعد نكاحه) اى اذا نكح العبد بدون اذن مولاه يتعقد نكاحه ويتوقف نفاذه على اذنه لدفع ضرر تعلق المهر بما اليه وصحة جبره عليه لخصيسته من الزنا فانه هلاك معنى لانه المالك وعلى الثقات بقوله (ولا يلى المولى قتله) واتلاف حياته لانه مالك لها فلا يملكها المولى وعلى الرابع بقوله (ويصح اقراره بالحدود والقصاص) فيقام عليه كل منهما (والسرقة) المستهلكة مأذونا ومحجورا اذ ليس فيها الا القطع والقائمة مأذونا لان اقراره يعمل في النفس والمال اما محجورا فيصح عند الامام في القطع ورد المال وعند محمد لا يصح مطلقا وعند ابن يوسف يصح في القطع فقط (وينساق) الرق لكونه مثبنا من العجز والمذلة (كالمال) في (اهلية الكرامات) فانه يورث القسرة والعرة فينهما تناف (النيوية) اى الموضوع للشرى الدنيا احتريزه عن الكرامات الاخروية فان

العبد كالحرة فيها لان اهليتها بالاسلام والتقوى وهما في ذلك سواء (كالذمة) فانها من كرامات البشر انبها بصيراهلا لتوجه الخطاب ويمتاز عن البهائم وهي فيه ضعيفة لانه من حيث انه صار مالا بالارق ككانه لازمة له اصلا ومن حيث انه انسان مكلف لابد ان يكون له ذمة فيثبت اصل الذمة ضعيفا (فتضعف) ذمته (عن تحمل الدين) بنفسها حتى لا يمكن المطالبة به (بلا انضمام مالية الكسب) بان لم يوجد في يده مال من كسبه (و) بلا انضمام مالية (الرقبة اليها) اي الى الذمة لا بمعنى ان يستسعى لانه اذا لم يمكن بيعه كالمذنب والمكاتب ومعنى البعض عند الامام بل ان يصرف كسبه او لا الى الدين فان لم يف او لم يوجد كسب بيع رقبته ان امكن لكن في دين لا تهمة في ثبوته كدين الاستهلاك مطلقا ودين الجسارة في التأذون الا ان يختار المولى الفداء ولا يباع المحجور فيما اقر به وكذبه المولى او تزوج بلاذنه ودخل بها حتى وجب العقر بل يؤخر الى عتقه (وكالحل) فان استقر اش الحارر والمسكن والازدواج والمحبة وتحصين النفس والتوسعة في تكثير النسل على وجه لا يلحقه اثم من باب الكرامة ولذا اخفى رسول الله عليه السلام باز يادة على الرابع حتى روى عدم الانحصار في التسع وهو في الرقيق عبدا كان او امه ضعيف حتى ينصف بنصف محله في حق العبد (فلا ينكح) العبد ﴿٤٤٤﴾ على البناء للفاعل (الاثنين) حريتين

او امهين (و) ينصف باعتبار الاحوال في حق الاماء حتى (لا تنكح) الامه على البناء للمفعول (على الحرية) فان نكاح الامه يجوزته بتد ما على الحرية لا متأخرا ولم تعذر التنصيف في المقارنة فخلت الحرمة (وفروعه) عطف على الحل فان فروع الحل ايضا تضعف بضعف الحل في الرقيق (من العدة والطلاق) فانهما ينصفان الى ما هو الاصل لكن الواحدة لا تنجزا في كامل اعتبار الجانب الوجود وذهابا الى ما هو الاصل من بقاء الحل ويكون عدد الطلاق لاتساع المملوكية وعدد النكحة لاتساع المالكية اعتبر الطلاق بالنساء اعتبار النكاح بالرجال اجاعا فان النكاح لهم عليهن فاعتبر بهم والطلاق الذي يرفعه لهن فاعتبر بهن

عطف هذا المجموع على المجموع السابق وان لا معنى غير يعني انه من قبيل عطف معمولي عاملين مختلفين وان لم يكن احدهما جارا فانه جاز على ما نقله الفارسي عن جماعة من الحجة قيل منهم الاخفش لكنه نقل صاحب المعنى عن ابن مالك انه لا يجوز اجاعا (قوله المسئلة الاولى ان العقل آه) هذه المسئلة مخالفة لرأى المعتزلة لا رأى الاشاعرة كما ان الثانية مخالفة لرأى الاشاعرة لا رأى المعتزلة (قوله الثالثة آه) هذه المسئلة مخالفة لرأىهما معا (قوله لا يكفي في ادراك حسن الشرائع آه) لا يخفى عليك ان المراد بالشرائع غير مسألة الايمان على ما سيصرح به في آخر البحث فيرد عليه انها لا تخالف رأى الفريقين لانها مخالفة لان بيان العقل لا يكفي في حسن ما تتوقف معرفته على الشرع اما الاشاعرة فظاهر لانهم لا يقولون بالحسن العقلي اصلا واما المعتزلة فلما ذكره صريحان بالشرع مبين في البعض تأمل (قوله قرب شخص يتأني منه الاستدلال) فدوقع في بعض النسخ لا يتأني بحرف النفي وفي بعضها يتأني بدون حرف النفي والكل وجهه (قوله في بيان المحكوم به) واعلم ان المحكوم به لا بدله من وجود في الواقع بحيث يدرك بالحس او بالعقل لانه عبارة عن فعل المكلف الذي تعلق به حكم شرعي على ما عرفه الشارع وهو الحكم الشرعي

نحو يقا للعقاب له (و) من (القسم) حتى كان للامة الثلث من القسم والحرية الثلاث لانه نعمة مبنية على الحل ولا يتعلق ﴿٤٤٥﴾ فيتنصف (وكالملك) فانها ايضا من تلك الكرامات وهي في الرقيق ناقصة لانه ملك المال يد الرقبة وان ملك النكاح (فينتقص دية عن) دية (الحربما اعتبر في السرقة والمهر) وهو عشرة دراهم (بخلاف المرأة) فان ديتها نصف دية الرجل اعلم ان العبد اذا قبل خطاء وجب على عاقلة القاتل قيمته عندنا قلت او كثرت لاتزاد على عشرة آلاف درهم بل ينقص منها ما اعتبره الشرع في اقل ما يستولى به على الحرية استمنا وهو المهر وفي اقل ما يقطع به البدن التي بمنزلة نصف البدن وهو عشرة دراهم وان كانت قيمته عشرين الفان كان ملك العبد حيث يملك التصرف

في المال لا الاملاك فلا بد من ان ينقص بده كما انتقصت دية الماتى عن دية الرجل بسبب الاثرية التي توجب فصلان في المالكية
 الا ان الرق ينقص احد ضربى المالكية وهما مالكية المال ومالكية النكاح ولا يعدمها لان العبد في مالكية النكاح مثل الحر ومالكية
 المال لم تزل عنه بالمالكية فانما ثبت باحرين ملك الرقبة وملك التصريف واقواهما الثاني لان الغرض المتعلق بالمالكية وهو الانتفاع
 بالملك يحصل به ملك الرقبة وسيلة اليه والعبد وان لم يبق اهلا لملك الرقبة فهو اهل للتصرف في المال الذى هو اصل واهل
 لاستحقاق اليد على المال لانه مع صفة الرق اهل الحاجة فيكون اهلا لفضلها وادنى طرق قضاء الحاجة ملك اليد فوجب القول
 بنقصان دية بالانقصان وبالاثرية بعدم احد ضربى المالكية وهو مالكية النكاح فوجب تنصيف ديتها (و) بنصيف نعمة
 تنصيف النعمة) اى العذاب يعنى ان نحو الذمة والحل وغيرهما من الكرامات نعمة فلما تنصف اكثرها تنصفت النعمة بالجناية
 على مولى النعمة لان الغرم بالغرم (فتنصف الحدود) فعلمين نصف ما على المحصنات من العذاب (اذا امكن) التنصيف كالجلد
 حيث يجب عليه نصف ما يجب على الحر (والا) اى وان لم يمكن التنصيف (يكمل) الحد كقطع اليد (و) الرق (بنا فى الولايات)
 كلها كولاية الشهادة والقضاء والترويح وغيرها ٤٤٥ لانها تنبى عن القدرة الحكمية اذ هي تنفذ القول على الغير
 شاء او ابى فيما فيه الرق المتبى عن كمال

انجز ثم الاصل فى الولايات ولا بد المره
 على نفسه ثم تعدى منه الى غيره ولا ولاية
 للعبد على نفسه فكيف تعدى الى غيره
 (فلا يصح امان) العبد (المحجور) لانه
 تصرف على الناس ابتداء باسقاط
 حقوقهم فى اموال الكفار وانفسهم
 اغتناما واسترقاقا (واما امان المأذون
 فليس منى) باب (الولاية) بل باعتباره
 بواسطة الاذن صار شريكا للغزاة
 فى الغنيمه بمعنى انه من حيث انه انسان
 مخاطب يستحق الرضى الا ان المولى يخلفه
 فى ملك المستحق كما فى سائر اكسابه فاذا
 امن الكافر فقط اسقط حق نفسه
 فى الرضى فصح فى حقه اولا ثم تعدى

لا يتعلق بما لا يكون له وجودا صلا ثم مع وجوده فى الواقع اما ان يكون لغو وجود
 شرعى اولا وكل من القسمين اما ان يكون سببا لحكم شرعى اولا فصل اربعة
 انواع الاول ما ليس له الوجود حسى ويكون متعلقا لحكم شرعى وسببا لحكم شرعى
 آخر كالزنى فانه متعلق بالحرمة وسبب لوجود الحد والثانى ما ليس له الوجود
 حسى ويكون متعلقا لحكم شرعى ولكنه ليس سببا لحكم شرعى آخر كالاكل فانه
 قد يكون متعلقا للوجوب وقد يكون متعلقا بالحرمة وليس سببا لحكم شرعى آخر
 والثالث ما له وجود شرعى ومتعلق لحكم شرعى آخر وسبب لحكم شرعى كالبيع
 فان له وجودا حسيا شرعيا وهو متعلق بالباحة وسبب للملك والرابع ما له وجود
 شرعى ومتعلق لحكم شرعى وليس سببا لحكم شرعى كالصلاة فان لها وجود
 حسيا شرعيا وهى متعلقة للوجوب والمراد بالوجود الحسى ههنا ما يعنى المدرك
 بالحوس والعقل فيدخل فيه التصديق بالقلب والنية فى العبادات فان لها وجودا
 حسيا حسيا بمعنى ما يصدق بالعقل ووجودا شرعيا ايضا والمراد بالوجود
 الشرعى ان يعتبر الشارع اركانها وشروطها يحصل من اجتماعها مجموع معنى
 باسم خاص بوجود تلك الاركان والشروط وينتفى بانفعالها كما فى الصلاة والبيع
 كذا قالوا لكن تحقق هذا المعنى فى التصديق القلبى والنية مشكل تأمل ثم ماله

الى الماتى ثم سقوط حقوقهم لان الغنيمه لا تختص فى حق الماتى والسقوط وهذا كما يصح شهادته بهلال رمضان لانه ثبت
 فى حقه ابتداء ثم يتعدى الى الغير ضرورة وليس هذا من الولاية فان قيل المحجور ايضا يستحق الرضى فينبغى ان يصح امانه
 كما ذهب اليه محمد والشافعى اجيب بان الامان من الجهاد اذ المقصود اعلاء كلمة الله تعالى وذلك يحصل تارة بالقتال واخرى
 بالامان والعبد المحجور لا يملك القتال وكذا اجهاد من تولاه (و) الرق ايضا (يخص فى ضمن ما ليس بمال) اى لا يجب على العبد
 الضمان بمقابله ما ليس بمال لان ضمانه صلة والعبد ليس باهل لها حتى لا يجب عليه نفقة الزوجات والمحامر لان الصلة كالهبة
 (فلا تجب الدية فى جانيته خطأ) لانه ما له فى حق الجاني اذ ليست فى مقابلة المال او النافع ولذا لم يملك الاباقيض ولم تجب فيها
 الزكاة الا بحول بعد القبض ولا تصح الكفالة بها بخلاف بدل المال التالف وعروض فى حق المجنى عليه اذا كانت الجناية غير القتل
 والورثة اذا كانت القتل لان الدم لا يهدر ولا عاقلة له ولما لم تجب عليه لم يتحملها العاقلة فاقام الشرع رقبته مقام الارث
 فلم تجب الدية (بل) وجب (دفعه جزاء) لجانيته فاذا مات العبد لا يجب على المولى شئ (الا ان يختار) المولى (الفداء) فيعود
 الى الاصل وهو الارش حتى اذا افلس المولى بعد اختيار الفداء لا يجب

الدفع عند الامام وعندهما يكون كالحالة حتى يعود حق ولي الجماعة في الدفع (وهو) اي الرقيق (معصوم الدم) بمعنى انه حرم
 التعرض له بالاتلاف في قتاله لصاحب الشرع لان العصمة امانة وثيقة توجب الاثم فقط على تقدير التعرض للدم وهي بالاسلام
 حتى لو وقع في دار الحرب اوجب التماقظ واما مقومة توجب مع الاثم القصاص والدية وهي بالاحرار بذان الاسلام والعبد
 (كالحر) في الامرين فيساويه في العصمتين (فيقتل) الحر (به) اي العبد قصاصا لان مني الضمان على العصمتين والمالية لا تخل
 بهما (ومنها الحيض) وهو لغة الدم الخارج من القبل وشرط عدم بقضه رجم بالغلة لاداء بها فخرج الاستحاضة وما تزامنت
 سبع سنين (والنفاس) هو الدم الخارج من الرحم عقب الولادة فخرج الاستحاضة والحيض ودم ما بين ولادتي بطن واحد
 على مذهب البعض وانما جعلهما احد العوارض لتحادها بصورة وحكماء (وهما لا يعدان اهلية) اي اهلية الوجوب
 واهلية الاداء لبقاء الذمة والعقل وقدرة البدن (الا انه ثبت) بالنص (ان الطهارة عنهما شرط للصلاة) على وفق القياس
 لكونهما من الاحداث والانجاس (و) كذا (للصوم) على خلاف القياس لتأديه مع الحدث والنجاسة (والحرج) اي لما كان
 في قضاء الصلاة حرج لدخولها في حد الكثرة (سقط) وجوبها حتى لم يجب ﴿٤٤٦﴾ (قضاؤها) اي الصلاة (دونه)
 اي الصوم اذا خرج في قضاؤه لان

الحيض لا يستوعب الشهر والنفاس
 يندرج فيه فلم يسقط الا وجوب الاداء ولزم
 القضاء بخلاف الصلاة (ومنها المرض)
 المراد به غير ما سبق من الجون والاعماء
 (وهو لا ينشأ في الاهلية) اي اهلية الحكم
 سواء كان من حقوق الله تعالى كالصلاة
 والزكاة او من حقوق العباد كالقصاص
 ونفقة الازواج والاولاد والعبيد واهلية
 العساة لانه لا يخل بالقول ولا يمنعه
 من استعماله حتى صح نكاح المريض
 وظلاقه واسلامه وسائر ما يتعلق بالعارة
 (لكنه) اي المرض (يوجب الحجر)
 فشرعت العبادات معه بقدر الممكنة
 كلما ازداد قوة ازدادت تقصا كالتين
 في الصلاة والصوم (و) كان ينبغي

وجود شرعي بالمعنى المذكوران وجد بجميع اركانها وشرائطها واصنافه
 المعبرة في الشرع يكون صحيحا بالاصل والوصف وان وجدت الاركان والشرائط
 دون الاوصاف كالبيع بالخمر والخنزير سمي فاسدا وان اتنى شئ من الاركان
 والشرائط يسمى باطلا كبيع المضامين والملاقيح والخمر والخنزير لانتفاء الركن
 وكالتكاح بلا شهود فانه باطل لانتفاء الشرط (قوله يتعلق به خطاب الشارع)
 لا يخفى عليك انه ليس المراد بتعلق الخطاب بالفعل بمعنى كون الفعل مخاطبا لنا
 لان المخاطب هو الانسان نفسه لا فعله بل المراد به انه يتعلق بخطاب الشارع للانسان
 بسبب فعله لامن حيث ذاته وجوهره وكان الانسان مخاطبا بالفعل ومخاطبا به
 (قوله حرمة مال الغير) فلها لما كانت من حقوق العباد خالصة كان تناولها
 مباحا باباحة المالك بخلاف الزنا حيث لا يباح باباحة الزوج فلن قيل حرمة ماله
 الغير مما يتعلق به المصلحة العامة وهي صيانة اموال الناس قلنا لم تشرع تلك
 الحرمة لصيانة اموال الناس جميعا الا يرى ان الكفار على كون اموالهم بالاستيلاء
 ونحن ايضا نملك اموالهم بالاستيلاء واموال المؤمنين تباح لنا برضى صاحبها
 ولا يخفى عليك ما في كلامه من ان كافة حيث مثل حقوق العباد الخالصة اولا
 بحرمة مال الغير ثم يبدل التلقات بلا ذكر العاطف والاولى ذكره (قوله من

ان لا يتعلق بماله حق الغير ولا يثبت الحجر عليه بسببه لكنه اذا ظهر انه (سبب موت هو علة الخلاف) اي خلافة ﴿٤٤٧﴾
 الوارث والغريم في المال (فكان) اي المرض (سبب تعلق حق الوارث والغريم) لان اهلية الملك تبطل بالموت فيخلفه اقرب الناس
 اليه والذمة تزول بالموت فيصير المال الذي هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين فيخلفه الغريم في المال (فوجب) المرض (الحجر)
 على المريض (اذا اتصل) المرض (بالموت) حال كون الحجر (مستندا الى اوله) اي اول المرض فان الموجب للحجر مرض هو سبب
 الموت وهو الموت عن اصله لانه يحصل بضعف القوى وتراخي الآلام ولا يظهر ذلك الا بانصاله بالموت فاذا اتصل به ثبت الحجر
 مستندا الى اول المرض لان الحكم يستند الى اول السبب (بقدر ما يصان به) متعلق بالحجر اي في مقدار ما يقع به حجب شائنة
 (حقهما) اي حق الوارث والغريم وهو مقدار الثلثين في حق الوارث والكل في حق الغريم ان استغرق الدين ومقدار الدين
 ان لم يستغرق (فقط) اي لم يوجب الحجر فيما لا يتعلق به حق الوارث والغريم مثل ما زاد على الدين او على ثلثي المال ومثل ما يتعلق
 به حاجة المريض كالنفقة واجرة الطبيب والنكاح بمهر المثل لبقاء نسله لانه كبقائه وسلم يعلم قبل اتصاله بالموت انه يتصل به
 ام لا لم يثبت الحجر بالشك اذا الاصل هو الاطلاق (فكل

نصرف واقع من المريض (بجمل الفسخ) كالهبة وبيع المحبابة (يصح في الحال) لأن ركن النصرف صدر عن الأهل ووقع في المحل عن ولاية شرعية والسانع متردد فلا حكم له (ثم ينقض) ذلك النصرف (إن احتج إليه) أي إلى نقصه (و) كل (ما لا يحتمله) أي الفسخ (يصير كالمعلق بالموت) حيث لا يقبل النقص (كالاعتاق) إذا وقع (على وارث أو) على (غيرهم) فإن كان على الميت دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الدائن فيجب السعاية في الكل وإن لم يكن دين مستغرق له ينفذ على وجه لا يبطل حق الوارث في الثلثين فيجب السعاية فيهما لأنه حق الوارث (بخلافه) أي الاعتاق (عن الراهن) حيث ينفذ لأن حق المرتهن في ملك اليد لا في ملك الرقبة وحق الوارث والغيرم في ملك الرقبة وصحة الاعتاق تبني على الثاني لا الأول (والقياس أن لا يملك) المريض (الصلة) وهو تمليك مال إلى الغير بغير عوض مالى كالهبة والصدقة (و) أن لا يملك أداء حق الله تعالى (المالى) كالزكاة وصدقة الفطر (و) أن لا يملك (الوصية بهما) أي بالصلة وأداء حق الله تعالى المالى لوجود سبب الحجر عن التبرع وهذه الأشياء تبرعات (لكننا استحسنناها) أي تلك التصرفات (من الثلث نظرا له) ليندرك بعض ما قصر في صحته قال عليه السلام إن الله **٤٤٧** تصدق عليكم بثلاث أموالكم في آخر أعماركم زيادة على أعمالكم فضوه

حيث شئتم (ولما أبطلها) أي الوصية (الشارع للوارث) شرع الله تعالى أولا الوصية للوارث بقوله تعالى كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت الآية ثم نسخ هذه الآية (وتولاهما) أي أنصب لبيانهما حيث قال تعالى بوصيكم الله في أولادكم الآية وقال عليه السلام إن الله أعطى كل ذي حق حقه إلا الوصية للوارث (بطلت) (الوصية للوارث) (صورة) بأن يبيع المريض عيناً من التركة من الوارث بمثل القيمة أولا وقالنا نصح إذا كان يمثلها اذ ليس فيه إبطال شيء مما يتعلق به حق الوارث وهو المالبة كما إذا باع من الأجنبي وله أنه أقر بعض ورثته بعين من أعيان ماله فيكون ذلك منه إصاء صورة إذ للناس مناقشات

بدل المصوب والدية) لا يخفى عليك انهما داخلان في بدل التلغات فلا حاجة إلى ذكرهما صريحا (قوله دليل على أن فيه حق العبد) لأنه ينفع به المذوق على الخصوص (قوله دليل على أن فيه حق الله تعالى) لأن المقصود من شرع الزواجر إخلاء العالم عن الفساد (قوله يعني أذن القلب) قد ذكرنا تفصيله في باب الحسن والقبح في أول الكتاب وكذا تفصيل مسئلة الإقرار باللسان أنه ركن أولا (قوله لأنها عماد الدين) هذا كاف في إثبات المقصود أعني أصلية الصلاة ولا حاجة إلى قوله وتولية للإيمان بل هو محل للمقصود لأنه يناسب كونها فرعا (قوله لكنها لما صلت قربة بواسطة المكعبة) لو قال بواسطة الإيمان لكان أنسب لقوله صارت من فروع الإيمان تأمل (قوله فكانت النفس أقوى اه) توضحه أن الزكاة شرعت لسدخلة الفقير لفقيره والصوم شرع لكسر شهوة النفس المائلة إليها لكن شهوة النفس لما كانت خفية دون فقر الفقير كانت النفس أقوى في كونها واسطة من الفقر فكان دون الزكاة لأن كثرة الوسائط وقوتها تقضي البعد لدى الوسائط ولا يخفى عليك أن الصوم قد تعين لكسرية شهوة النفس بخلاف الزكاة لأنها لم تعين لسدخلة الفقير لجواز سدها بغير الزكاة من الكسب وغيره ولما كان كذلك

في صورة الأشياء ليست لهم في معانيها وإن لم يكن الإصاء معنى لكونه مقابلا لعوض (ومعنى) بأن يقر لأحد من الورثة فإنه وصية معنى لأنه يسلمه المالبة من غير عوض (وحقيقة) بأن أوصى لأحد الورثة (وشبهة) بأن باع الجيد من الأموال الربوية برديء من جنسه لم يخزن لتقوم الجودة في حقه لأن في العدول عن خلاف الجنس إلى الجنس تهمة الوصية بالجودة وشبهة الحرام حرام واعترض بأن تولى الشارع في الثلثين لا الكل فلم لا يجوز وصية للوارث من الثلث والجواب أن قوله عليه السلام الإلصاق للوارث نفي للجنس الوصية فيقتضي أن لا تبقى وصية مشروعة في حقه أصلا ولأن تخصيص الوارث بالذكر يدل على ذلك لأنه وغيره فيما وراء الثلث سواء (ومنها الموت وهو عجز خالص) ليس فيه جهة القدرة كافي الرق والمرض والصغر ويتعلق به أحكام الدنيا وأحكام الآخرة أما الثانية فأنواع أربعة الأول ما يجب له على غيره بسبب ظلم الغير عليه إما في ماله أو نفسه أو عرضه الثاني ما يجب للغير عليه من الحقوق بسبب ظلمه على الغير الثالث ما يلقاه من الثواب والكرامة بسبب الإيمان والطاعات الرابع ما يلقاه من الآلام والفضائح بسبب المعاصي وارتكاب القبائح (وله) أي للموت (حكم الحياة في أحكام الآخرة) وهي الأحكام الأربع المذكورة لأن القبر للحيت بالنسبة إلى تلك الأحكام كالرحم والمهد للطفل

بالنسبة الى حياة الدنيا من حيث ان الميت وضع فيه للخروج والحياة بعد الفناء فكان له فيه حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الآخرة
 كما ان الجنين يحكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الدنيا حتى يصح له الوصية وبوقف له الميراث واما الاولى فاربعة ايضا قسم
 الثانية لقلتها الاول ما هو من باب التكليف كالصوم والصلاة والزكاة وغيرها من العبادات (و) الموت (يسقط من الديونية
 ما هو من قبيل التكليف) لان الغرض الاداء عن اختيار ليحصل الابتلاء وقد فات ذلك بالموت (الا لاثم) فانه يبقى لانه من احكام
 الآخرة وقد سبق انه فيها ملحق بالاحياء والثاني ما شرع عليه لحاجة غيره وهو ينقسم الى ثلاثة اقسام الاول الصلة كالزكاة
 وصدقة الفطر ونفقة المحارم الثاني الدين المتعلق بالذمة والاجل فيه الثالث حق متعلق بالعين كالودائع والغصوب (و)
 الموت يسقط (بما شرع عليه لحاجة غيره الصلة) لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق والرق ينافي وجوب الصلات
 فالموت اولى (الا ان يوصى فيصح من الثلث) لان الشرع جوز تصرفه فيه نظرا له (و) يسقط ايضا (دينامي الذمة) فانه
 لا يبقى بمجرد ذمته المقدرة لانها ضعف بالموت فلا تحتل الدين بنفسها (الا ان ينضم اليها) اي الذمة (مال) يؤدي منه (او كفيلا)
 يؤكد به الذم وحينئذ تصير ذمته كالحققة فيبقى الدين حتى اذا انتفى **٤٤٨** انتفى الدين ولهذا قال الامام الكفالة

بالدين عن المفلس لا تصح اذا لم يخلف
 كفيلا بخلاف الرقيق المحجور حيث
 تصح الكفالة بما اقر به ويؤخذ بها
 في الحال لان ذمته في نفسه كاملة لحياة
 ومكلفيته وانما ضمت المالية اليها في حق
 المولى حتى تباع رقبته بالدين نظرا
 للغرماء (و) لا يسقط (حقا متعلقا بالعين
 كالودائع والغصوب) لان فعله فيه
 غير مقصود وانما المقصود في حقوق
 العباد سلامة العين لصاحبه ولهذا
 لو ظفر به له ان يأخذه بنفسه بخلاف
 العبادات والثالث ما شرع له لحاجة
 نفسه (و) الموت (لا يسقط ما شرع له
 لحاجته) لانه مخلوق محتاج والموت عجز
 فلا ينافي الحاجة (فيبقى ما تقيضى به)
 تلك الحاجة (على) حكم ملكه ولذا قدم

كانت النفس اقتضت الصوم الكاسر اشهوتهادون خلة الفقير فكانت النفس
 اقوى في كونها واسطة من الفقر من هذا الوجه وهذا الوجه اولى بما ذكره الشارح
 تأمل (قوله فكان دون الصوم) لا يخفى عليك ما في هذا التفرع من
 الركاكة بل الاولى ان يقول فلما كان وسيله اليه ثم ذكر وجه كونه وسيله اليه بقوله
 فانه الى آخره ثم ذكر التفرع المذكور على ما وقع في القساكن (قوله فلا يبدل)
 تفرع على كونها مؤونة فيها عبادة (قوله لكن يبقى عند محمد) لو اشترى
 ذمي غير تغلبي ارضاء عشرية لمسلم فاختلغا فيها فقال محمد تبقى على حاله اعشيرية
 ان يؤخذ منه عشر واحد لانه صار مؤونة للارض فلا يبدل بالعقد كالخراج
 لا يبدل على المسلم فانه اذا اشترى ارضا خراجية لذمي تبقى على حالها خراجية
 فاذا بقيت عشرية يصرف مصرف الصدقات اعني الفقراء وهو رواية المبسوط
 عن محمد وقال ابو يوسف يؤخذ منه العشران ويصرف مصرف الخراج اعتبارا له
 بالتغلي فان الواجب في ارض التغلبي العشران وقال ابو حنيفة بنقلب العشر
 خراجا لان المأخوذ من الاراضي اما خراج او عشر واحد او عشر مضاعف
 والمضاعف يعتمد على الصلح كما في التغلبي وليس بموجود ههنا والعشر الواحد فيه
 معنى العبادة والكافر ليس من اهلها فتمين الخراج لانه مؤونة فيها معنى العقوبة

جهازه) على ديونه لان الحاجة الى التجهيز اقوى منها اليها كما ان ابايه حال حياته مقدم على ديونه وهذا **في الكفار**
 التقديم اذا لم يكن حق الغير متعلقا بالعين اما اذا كان كالمزهرين فصاحب الحق اولى بالعين من صرفها الى التجهيز (ثم) يقدم
 (ديونه) على وصاياه لانه اهم من الوصية لان الدين حائل بينه وبين ربه (ثم) يقدم (وصاياه من ثلثه) اي ينفد وصاياه من ثلث
 ما له قبل ان ينقسم ماله بين الورثة لان الشارح قطع حتى الوارث في الثلث لحاجته الى تدارك ما قصر فيه حال حياته وهذه
 الحاجة اقوى من خلافة الوارث عنه في المال كيف وقد نص الله تعالى على ذلك بقوله تعالى من بعد وصية يوصي بها او دين
 (ثم يورث) وينقسم ماله بين الورثة (بطريق الخلافة عنه) لان الوارث اقرب الناس اليه فانتفاع قريبه بماله كانتفاع نفسه به
 حتى لو احياه الله تعالى فواجده في يد ورثته من ماله بعينه اخذه لان الوارث خلف عنه في الملك فاذا وجد الاصل بطل
 حكم الخلف ولكن انما يعود الى ملكه بقضاء او رضى بخلاف ما اذا ازاله الوارث عن ملكه او تلفه لانه ازال او تلف مال
 نفسه لانه صار له بموته وبخلاف امهات اولاده ومدبريه لانهم عتقوا بوجود الموت والعق بعد وقوعه لا يفسخ كذا
 في الكافي (نظرا له) متعلق بالجميع اي تثبت هذه الحقوق على الترتيب المذكور نظرا له

لان النسخ في الكل راجع اليه كما بينا (و) لذا ايضا (تبقى الكتابة بعد موت المولى) بلا خلاف لان المولى يحتاج اليه لانها اعتق معنى وبه يحصل الخلاص من العقاب قال عليه السلام من اعتق رقية مؤمنة اعتق الله تعالى بكل عضو منها عضوا منه من النار (و) كذا تبقى الكتابة بعد موت (المكاتب عن وفاة) اي مال بني يبدل الكتابة لحاجة المكاتب الى بقائها لانها بذلك شرف الحرية وتعتق اولاده ولا يتأذى في قبره بتأذي ولده بتغير الناس اياه برق ابيه قال عليه السلام يؤذى الميت في قبره ما يؤذى في اهله (و) لذا ايضا (قلنا تغسل المرأة زوجها في العدة) لان الزوج مالك لها فبقي ملكه فيها الى انقضاء العدة فيها هو من حوائجها خاصة حالة الموت وهو الغسل (بلا عكس) حيث لم يكن زوجها ان يغسلها اذا ماتت لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكة بالموت فان قيل المملوكة وهي سمة العجز فاذا نفاها الموت فلان بنى المالكية وهي سمة القدرة اولى احيب بان الملك في المملوك شرع لقضاء حاجة المالك لا لقضاء حاجة المملوك فتبقى المالكية ما بقى الحاجة ولا تبقى المملوكة بعد الموت لانعدام الحاجة الى اتيانها لانها لم تشرع لحاجة المملوكة فلو بقيت لصارت له والرابع ما لا يصلح لقضاء حاجة الميت اليه ﴿٤٤٩﴾ اشار بقوله (واما ما لا يصلح لحاجته فكالقصاص) فانه شرع لتسفي الصدور

ودرك الثأر والميت غير محتاج اليه وانه لا يصلح لقضاء حوائجهم من قضاء دينه وتنفيذ وصاياه (فيجب) القصاص (لورثة ابتداء) لان الميت لما خرج عند ثبوت الحكم عن اهلية الوجوب له وجب ابتداء للولى القائم مقامه يؤيده قوله تعالى ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا جعل ثبوت القصاص للولى ابتداء فلم يكن الوارث خليفة عنه في القصاص ولذا صح عفوهم حال حياة المورث لا كما لو ابرا الوارث غريم المورث من الدين حال حياته ولان الغرض من شرعه لما كان درك الثأر وان سلم حياة الاولياء والعشائر اذ لو لم يقتل القاتل بقصد قتلهم وذلك يرجع اليهم كان القصاص حقهم ابتداء فان قيل فينبغي

والكافر اهل لها (قوله كالعبادات) فان العبادات كلها تجب بطريق الفتوى لا بطريق الاستيفاء كالعقوبات (قوله اعزازا لدينه) الاضافة لادنى ملازمة كما في قولهم في الزوال (قوله صند الحاجة) وذلك بان لا يمكنه الاربعة الاخماس (قوله وقد ساء الله تعالى جزاء) كما في قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا الآية وقد ذكرنا تمام تفصيله في شرح الملتقى (قوله فالايمان اصله التصديق والاقرار) لو قال اصله التصديق والاقرار لخلف لكان اولى وانسب لما سبق من ان اصل الايمان هو التصديق والاقرار لاحقه كيف وفي جعل الاقرار خلفا عن المجموع جعل الشيء خلفا عن نفسه وعن غيره (قوله خلف مطلقا) توضيحه ان الشافعي وكذا مالك قالان ان التيمم مباح للصلاة لرافع للحدث لان التراب ملوث في نفسه وانه طهارة ضرورية شرعت لضرورة الحاجة الى إسقاط الغرض عن ذمته مع قيام الحدث كطهارة صاحب العذر فانها مباحة للصلاة لرافعة للحدث وانها ضرورية لا مطلقه وفرعا عليه مسئلتين احدهما عدم جواز تقديمه على الوقت وثانيتهما عدم جواز اداء فرضين بتيمم واحد اما الاول فلا تنفاه الله المحجوزة له اعني الضرورة واما الثاني فلزوال العلة لان ما ورد

ان لا يجوز استيفاء القصاص (٢٩) (في) الانحضور الكل ومطالبهم وليس كذلك اذ لو عفا احدثهم او استوفاه بطل اصلا ولا يضمن للباقي شيئا قلنا القصاص لكونه جزاء قتل واحد واحد لا يتجزى اذ لا يمكن ازالة الحياة عن بعض المحل دون بعض فيثبت في حق كل واحد كلاً كولاية النكاح للاخوة فاذا استوفى احدثهم او عفا لا يضمن شيئا للباقي لانه تصرف في خالص حقه ولذا قال الاعلام للكبير ولاية الاستيفاء قبل كبير الصغير لانه تصرف في خالص حقه لا في حق الصغير وانما لا يملك الكبير اذا كان فيهم كبير غائب لاحتمال العفو من الغائب ورخصان جهة وجود العفو لانه مدبوب والعفو هنا ممدوم ولا عبرة بتوهمه بعد البلوغ لان فيه ابطال حق ثابت للكبير بالاحتمال (فصح عفوهم قبل موته) لان القصاص لهم ابتداء (ولم يورث) القصاص ايضا (عنده) اي لا يثبت على وجه يجري فيه مهام الورثة بل يثبت ابتداء لهم (حتى لم ينتصب البعض) اي بعض الورثة تخفيا (عن البعض) الآخر فان الحاضر لو اقام بينة على القصاص فحبس القاتل ثم حضر الغائب كلف ان يعيد البينة ولا يفتي لهما بالقصاص قبل اعادة البينة لانه يثبت لهما ابتداء وكل منهما في حق القصاص كانه منفرد وليس الثبوت في حق احدهما ثبوتاً في حق الآخر بخلاف ما يكون موروثاً كالمال واما عندهما فموروث لان خلفه وهو المال

مؤثرات اجماعا وحكم الخلف لا يخالف حكم الاصل والجواب ان ثبوت القصاص حقا للورثة ابتداء انما هو لضرورة عدم صلوحه الحاجة الميت فاذا انقلب مالا بالصالح او العفو والمال يصلح لحوادث الميت من التجهيز وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا ارتفعت الضرورة وصار الواجب كانه هو المال اذا خلف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل فيثبت الفاضل من حوائج الميت لورثته خلافة لا اصاله كذا قالوا اقول فيه بحث اذ قد سبق في مباحث القضاء ان المال ليس بمثل معقول للقصاص وان سبب الاصل انما يوجب الخلف اذا كان الخلف مثلا معقولا للاصل واما اذا كان غير معقول فيجب بالسبب الجديد بخلاف فكيف يستقيم قولهم ههنا الخلف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل فليأمل (الا اذا انقلب) القصاص (مالا) اما بالصالح او بعفو بعض الورثة او بشبهة فيثبت للمعقول ابتداء ثم ينتقل منه الى ورثته بطريق الخلافة عنه (حتى يقضى منه ديونه وينفذ وصاياه) لان الاصل في القصاص ايضا ان يجب للميت لانه واجب بمقابله تفويت دمه وحياته الا انما ابتداء للورثة ابتداء لما منع وهو انه لا يصلح الحاجة الميت بعد انقضاء حياته وفي الخلف عدم هذا المانع فجعل مؤثرا ففارق الخلف الاصل لاختلاف حالهما وهو ان الاصل لا يصلح لدفع **٤٥٠** حاجة الميت ولا يثبت مع الشبهة

والخلف يصلح لذلك ويثبت مع الشبهة والخلف قد يفارق الاصل عند اختلاف الحال كالتميم يفارق الوضوء في اشتراط النية لاختلاف حالهما وهو ان الماء مطهر بنفسه والتراب ملوث (لكن السبب انعقد له) استدراك عن قوله فيجب للورثة ابتداء يعني ان القصاص وجب للورثة ابتداء لكن سببه انعقد للميت لانه المتلف حياته وكان ينفع بها اكثر من انتفاع اوليائه بها (فصح) بهذا الاعتبار (عفو) اي المجرع (ايضا) لان العفو مندوب اليه فيجب تحصيله بقدر الامكان (اما) النوع (الثاني) يعني العوارض المكتسبة اي التي يكون لكسب العباد مدخل فيها بما شرة الاسباب كالسكر او بالتقاعد

ضرورة على خلاف القياس يقتصر على دفع الضرورة واجاب اصحابنا عن اصلهم الاول اعني قولهم انه مباح لارافع اولادكم ان يردتم بكون التراب ملوثا كونه منجسا فهو ممنوع لان شرط التيمم كون التراب صعبا طيبا وان اردتم به مجرد جعل البدن ملوثا ومطلخا به فهو مسلم لكنه لا يلزم منه عدم كونه رافعا للحدث القائم بالبدن وثانيا بان اعتبار الحدث مانعية شرعية من الصلاة لا يشكك معه اعتبار ان التيمم رافع للحدث لان ذلك المنع صار مرتفعا بالتيمم وارتفاع الارتفاع على ارتفاع المؤثر لان عدم اللازم يستلزم عدم الملزوم فان قيل لو كان التيمم رافعا للحدث كالماء لم يمتنع بالاستعمال كالماء فانه تغير بالاستعمال بسبب رفع الحدث قلنا الملازمة مسلمة وبطلان اللازم ممنوع كيف وقد صرح في المحيطان التراب يصير مستعملا كالماء حيث كان في صفة التيمم فان التراب الذي على يده يصير مستعملا بالسمع حتى لو ضرب يديه مرة ومسح بجماع وجهه وذراعيه لا يجوز انتهى وثالثا بانه لو لم يكن رافعا للحدث لكان الحدث باقيا فيلزم اجتماع المباح والمحرّم وهو باطل وعن اصلهم الثاني اعني قولهم انه طهارة ضرورية بان التيمم طهور حال عدم الماء بقوله عليه السلام التراب طهور والسلم وجعلت لي الارض مسجدا وطهورا فان المراد به كونه مطهرا والامانة تحقت الخصوصية لان طهارة الارض بالنسبة

عن المزيل كالجهل (فاصناف) ايضا كالاول (منها) ما يكون من المكلف الذي يبحث عن تعلق الحكم به كالسكر **٤٥١** والجهل ومنها ما يكون من غيره عليه كالاكراه في الاول (الجهل) وهو عدم العلم عما من شأنه فان كان مع اعتقاد النقص فركب والافسيت (وهو) بحسب هذا المقام اربعة اقسام بين الاول بقوله (اما جهل لا يصلح عذرا لجهل الكافر) بالله تعالى ووحدانية صفات كماله ونبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فانه مكافرة محض وعناد بحسب الموضوع البراهين القطعية واورد بان الكافر المكابر قد يعرف الحق كما قال تعالى الذين يتناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وانما ينكروا وجودا واستكبارا كما قال تعالى وجمدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا ومثل هذا لا يكون جهلا واجيب بان معنى الجهل منهم عدم التصديق المفسر بالاذعان والقبول ورده بعض الافاضل بان الاذعان حاصل فيما ذكره لانه قلبي واجاب عن اليراد بان ترك الافراد فيما يعرفه ويحجده جهلا ظاهرا قول فيه بحث لان ترك الافراد كالافراد اساني كما ان الجهل كالمعلم جاني فكيف يستقيم جعل ترك الافراد من قبيل الجهل بل الجواب اما بتخصيص المثال بجهل كافر جاهل غير معاند واما بنعمية لجهل المعاند وجعل تسمية فعله جهلا من قبيل تسمية المسبب باسم السبب فان تركهم الافراد واطهارهم الانكار

مسبب عن جهلهم بوجاهة طائفة من ترك العمل بموجب علم تفيد البراهين القطعية فندبر (فديانته) أي اعتقاد بكافر (في حكم لا يقبل التبدل) كعبادة الاوثان مثلا (باطلة) حتى لا يعطى للكفر حكم الصحة بوجه (وفيا) أي ديانته في حكم (بقيله) أي التبدل (دافعة للنعوض له) لقوله عليه السلام اتركوهم وما يدعون (و) دافعة (للخطاب) أي دليل الشرع (في حكم الدنيا) لا تخففوا لهم بل استدرابا ومكرا وزيادة لانهم وعذابهم كان الخطيب لا يتناولهم فيها كما ان الطيب يعرض عن مداواة العلل عند اليأس (فثبت) بناء على ما ذكر من دفع الخطاب (بقوم الحمر والصفوان بالانلافها وجواز بيعها ونحوها) أي نحو المذكور من كربة الحمر والوصية بها والتصدق بها واخذ العشر من قيمتها وكذا الخنزير (وصح) لهم (نكاح المحارم) فيما بينهم (ان ثنوا به) أي اعتقدوا جواز النكاح (فثبت به الاحصان) حتى ان وطئ في ذلك النكاح ثم اسلم يكون محصنا فان العفة عن الزنا شرط لاحصان القذف فاذا صح هذا النكاح لا يكون الوطئ زنا فيجوز فادفعه (وتجيب الدفعة) بذلك النكاح ايضا لصحته بذلك المعنى (ولا يفسح) ذلك النكاح مادام الزوجان كافرين (البرافعة) الامر الى القاضي وطلب حكم الاسلام لبرافعة احدهما فقط اعلم ٤٥١

السرقه او القتل بغير سبب فانه لا يكون دافعا للتعرض بل الزنا بالديانة الدافعة هو المعتقد الشائع الذي يعتمد على شرع في الجملة قال شيخ الاسلام في المبسوط ان نكاح المحارم وان حكم بصحته لا يثبت به الارث لانه ثبت بالدليل جواز نكاح المحارم في شريعة آدم عليه السلام وام يثبت كونه سببا للارث في دينه فلا يثبت سببا له في اعتقادهم وديانتهم لانه لا يثبت لادبانه الذم في حكم اذا لم يعتمد على شرع (واما الزنا فقد نهوا عنه) جواب اشكال يرد على قولهم ان ديانتهم معتبرة في ترك التعرض فانه يجب ان يتركوا على ديانتهم في باب الزنا ايضا فاجاب بوجهين الاول ان ذلك ليس بديانة لهم بل هو فسق في ديانتهم

الى سائر الانبياء فانه ايضا اذا كان مظهره يبقى طهارته الى وجود طهارتها اعني وجود الماء او ناقص آخر فان قيل سلنا ان موجب طهوريته افادة الطهارة الى وجود الغاية لكن الكلام ليس فيه بل في بقاء تلك الطهارة المفادة به بالنسبة الى فرض آخر وليس فيماد كرم دليل عليه قلنا ان ثبت عدم بقاءها بالمعنى وهو ان اعتبار طهارته ضرورة اداء المكتوبة مع عدم الماء والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها قلنا ان اردتم انها اعتبرت لضرورة المكتوبة الواحدة فقط منعاه بل الضرورة تحصيل الخيرات المشروطة بالطهارة مطلقا كيف وقد جوزتم التوافق الكثرة بالتيم الواحد فلم ان اعتبارها عند عدم الماء لتحصيل الخيرات مطلقا وان اردتم غير ذلك فلا بد من بيانه حتى نتكلم عليه فان قيل قد ورد في حديث مجاهد عن ابن عباس ان من السنة ان لا يصلى بالتيم الا صلاة واحدة ثم يتيم للاصلاة الاخرى قلنا انه ضعيف مشاوشدا على ما صرح به الحافظ ابن حجر في شرح البخاري فان قيل لو كان رافعا للحدث لما عاد بوجود الماء ما لم ينسبه الحدث الجديد لان المرفوع معدوم والمعدوم لا يعاد قلنا الشرع اعتبر رافعيته عند عدم القدرة على الماء فالوجود من الحدث عند وجدان الماء والحدث الجديد للمعدوم المرتفع والجواب عن قياسهم على طهارة صاحب العذر

ايضا الله تعالى واخذهم الزنا وقد نهوا عنه واجتلاهم الزنا كما استحلوا لهم الزنا مع كونه محظورا في الاديان كلها و اشار الى الثاني بقوله (واستثنى من العهد) يعني ان الزنا مستثنى من عهدهم قال عليه السلام الامن اربي ظلمت يتدساوي بينهم عهد فلا يكون الخطاب قاصرا عنهم في حقه وبين الثاني بقوله (واما جهل كذلك) أي لا يصلح عذرا (لكنه) أي هذا الجهل (مؤنة) أي الذي من الاول وله امثلة الاول (كجهل ذي الهوى) كالهلافة والاعتزلة (بصفات الله تعالى) أي بصحة اطلاقها عليه تعالى وزيادتها على الذات والخلاف في زيادة الصفات الحقيقية القائمة بذاته تعالى كالعلم بالمعنى الحاصل بالمصدر وهو الذي يقال له بالافارسية دانس وهو الاثر الحاصل في الفاعل من اتصافه بالمصدر كهيئة المتحركة المحسوسة واما العلم بالمعنى المصدري الذي يقال له بالافارسية دانستن فشوته متفق عليه وموضع تحقيقه علم الكلام (واحكام الآخرة) أي كجهل ذي الهوى بالاحكام المتعلقة بالآخرة كجهل المعتزلة بعذاب القبر على ما هو المشهور عنهم لكن الزاهدي صرح بالاتفاق فيه وبالرواية والشفاعة لاهل الكبار وعفو ما دون الكفر وعدم خلود الفساق في النار فان جميع ذلك مخالف للدليل الواضح من الكتاب والسنة والفقهاء وموضع

استيفائه الكلام ولهذا لم يكن هذا الجهل عذرا لكنه لما نشأ من التأويل للدلالة كان دون جهل الكافر ولما اظهر الاسلام
 له المناظرة معه والزام فلا يترك على ديانه فيلزمه جميع احكام الشرع (و) المثال الثاني (بجهل الباغي) وهو الخارج عن طاعة
 الامام بتأويل فاسد وشبهة طارئة (فيضمن) الباغي (بالتلاف نفس العادل امواله) لقاء ولاية الازام عليه لاسلامه (الا ان
 يكون له) اي للباغي (منعذ) اي شوكة وتظاهر (فيسقط الازام) لتعذره حسا وحقيقة فيعمل بتأويله الفاسد ولا يوافق الضمان
 ما تلف منها لكن يسترد ما كان في يده لانه لا يملكه قالوا المراد انه يفتي بوجوب اداء الضمان فيما بينهم لكنهم لا يجبرون على
 ذلك في الحكم لان تبلغ الحجة الشرعية قد انقطع بمنعة قائمة حسا فيما يحتمل السقوط بخلاف الاثم فان المنعة لا تظهر في حق
 الشارع ولا تسقط حقوقه (ويجب) علينا (بمحاربتهم) لقوله تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى تفي الى امر الله ولان البغي
 معصية ومنكر ونهي النكر فرض وذلك ههنا بالقتال وقيل انما يجب اذا اجتمعوا وعزموا على القتال لانها انما يجب بطريق الدفع
 والعبارة لا تخلو عن الاشارة اليه فأمل (و) يجب علينا ايضا (قتل اسيرهم) اي من اسيرهم على ان الاضافة بمعنى من وكذا
 حال قوله (وجريحهم) وانما وجب هذا دفعا لشرهم (بلاسقوط الارث) ٤٥٢ (من الطرفين) اي العادل اذا قتل

الباغي المورث له لا يحرم العادل من ارثه
 فان الاسلام جامع والقتل حق وكذا
 العكس لكن (اودعى الباغي الحقة)
 بان قال كنت على الحق وانا الآن على
 الحق لان الاسلام ايضا جامع والقتل
 حق ولو في زعمه حتى لو لم يقل ذلك يحرم
 بالاتفاق وقال ابو يوسف لا يرتد بحال
 لان اعتقاده وتأويله ليس حجة على العادل
 (ولا ضمان لما له المتلف) عطف على
 لاسقوط فان الدار لما كانت متحدة
 حقيقة لاحكامها اذ الدانة مختلفة حيث
 اعتقد كل فريق ان الآخر على الباطل
 ثبتت العصمة من وجه دون وجه فلم
 يجب الضمان بالشك ولم يثبت الملك
 بالشبهة حتى لو اختلفت من كل وجه
 ثبت الملك بالاستيلاء التام بلا ضمان

ان طهارته قد وجدت مع ما ينافيها وهو سيلان الدم بخلاف التيمم اذا عرفت هذا
 فالشرح اشار اول بقوله يرتفع به الحدث الى رد اصلهم الاول وبقوله الى غاية
 وجود الماء الى رد اصلهم الثاني لان ارتفاعه الى تلك الغاية يقتضي عدم كونه
 ضروريا ثم صرح بالاصل الثاني لهم عند نقل خلاف الشافعي وسكت عن
 تصريح الاول الاستثناء عنه فقوله مطلقا صار في مقابلة الاصلين المذكورين
 (قوله عن الماء الى التيمم) لوقال الى التراب لكان اولى وانسب لقول ابي حنيفة
 وابي يوسف من ان الخليفة في الاكفة على ما سيصرح به الا انه قال الى التيمم امثالا
 لظاهر النص المذكور حيث قال فيه فيتميموا بعد ذكر الماء (قوله والا لما كان
 خلفا) اي وان لم يكن حكم الخلف مثل حكم الاصل بل كان له حكم برأسه لما كان
 خلفا بل يكون اصلا (قوله لم يكن خلفا) بل يكون اصلا لافادته حكما برأسه
 وهو الاياحة مع قيام الحدث (قوله موجود بكماله) فان التيمم لماسم يكن
 خلفا عن الوضوء عندهما بل الخلف هو التراب نفسه صار التيمم طهارة كاملة
 مثل الوضوء فلا يلزم بناء القوى على الضعيف في اقتداء التوضي بالتيمم حتى
 لا يجوز اقتداءؤه به (قوله فكان في زعمه اه) هكذا وقع في النسخ بالنساء
 والاولى ان يكون بالواو وان يقول بدل قوله ففسدت وان صلاته فاسدة على

ولو اتحدت كذلك لم يثبت الملك ووجب الضمان فلما اختلفت من وجه دون وجه لم يثبت
 واحد منهما بالشك وقيد المال بالمتلف لانه لو انكسرت شوكة البغاة يرد اليهم اموالهم القائمة في ايديها نظرا
 الى انحسار الدار حقيقة (و) المثال الثالث (بجهل المخالف في اجتهاده الكتاب) الغير القطعي الدلالة والافكفر
 كترك التسمية عمدا فان فيه مخالفة قوله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بذكر اسم الله عليه (او السنة المشهورة) كالتحليل
 بدون الوطئ على قول سعيد ابن السبب فان فيه مخالفة حديث العسيلة المشهور (او الاجماع) كبيع ام الولد فان اجماع
 الصحابة انفق على بطلانه حتى لو قضى القاضي في امثال هذه المسائل لا ينفذ وبين السالك بقوله (واما جهل
 يصلح شبهة) دائرة للحدود والكفارات (كجهل في موضع الاجتهاد الصحيح) اي غير المخالف للكتاب والسنة
 المشهورة والاجماع (او في) موضع (الشبهة) الاول (بجهل من اقتض بعد عفو شريكه) اي اذا عفا احد الوليين ثم
 اقتض الآخر على ظن ان القصاص لكل واحد على الكمال (فلا قصاص عليه) لانه موضع الاجتهاد فان عند البعض
 لا يسقط القصاص فصار شبهة في درء القصاص على قاتل القاتل (و) الثاني (بجهل من زنى بجارية امرأته او والده بظن الحلال

فلا حد عليه) فانه موضع الاشتباه فيصير شبهة في ذره الحد حتى لا يثبت السبب والعدمية وان كانا يثبتان بالوطئ
 بشبهة واعلم ان الشبهة نوعان الاول هذا ويسمى شبهة الاشتباه وشبهة في الفعل وهونوهم ماليس دليل الحل دليله ولا يدفعها
 من الظن ليحقق الاشتباه والثاني يسمى شبهة الدليل وشبهة في المحل وهو ما يوجد فيه الدليل على الحل مع تخلف المدلول لما منع
 اتصاله كوطئ جارية ابنه ومعدة الكنايات فانه لا يجب عليه الحد وان قال علمت انها على حرام لان الشبهة فيه نشأت عن الدليل
 وهذا النوع لا يتوقف تحققه على ظن الجاني لان المؤثر في الاسقاط وهو الدليل لا يتفاوت بالظن وعدمه ولذا لم يترض له ههنا
 وبين الرأى بقوله (واما جهل يصلح عذرا لجهل مسلم) في اذ الحرب (لم يهاجر) البنا فان جهله بالشرائع كلها يكون عذرا حتى
 لو مكث مدة ولم يصل ولم يصم ولم يعلم انهما واجبان عليه لا يجب عليه القضاء بعد العلم بالوجوب خلافا لزم لان الخطاب
 التازل خفي في حقه فيصير الجهل به عذرا لانه غير مقصور ومما جاء الجهل من قبل خفاء الدليل في نفسه (و) مسلم في دارنا لكن
 (لم يبلغه الخطات) لعدم انتشاره في دارنا كما في قصة اهل قباء فانهم اذ بلغهم نحويل القبلة وكانوا في الصلاة استداروا الى الكعبة
 واستحسنه رسول الله صلى الله تعالى (٤٥٣) عليه وسلم وكانوا يقولون كيف صلاتنا الى بيت المقدس قبل علمنا بالجهول
 فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم

ما وقع في التلويح لان جواب قوله واما اذا وجد هو قوله فلا يصح يعني اذا وجد
 المتوضي ماء بكني لوضوء امامه وكان في زعمه ان شرط الصلاة وهو الوضوء
 لم يوجد في حق امامه وان صلاته فاسدة لا يصح اقتداء (قوله فلا يجوز
 اقتداء المتوضي بالميم) لانه يلزم بناء القوي على الضعيف لان الخلف
 عندهما هو التيم نفسه لا الالة (قوله وان وجد المتوضي ماء) لان وجدان
 المتوضي ماء لا يستلزم علم الامام بذلك الماء (قوله امكان الاصل اه) وقد تقدم
 ذكر ما يتعلق بهذا فلا نعيد (قوله المركب من الروح والبدن) اختلفوا في الروح
 والنفس الناطقة قيل هما متحدان واليه مال الشارح على ما سيصرح به حيث
 قال المسماة بالروح وقيل متغايران وقال ابن العربي والحق انها متغايران
 ثم اختلف القائلون بتغايرهما في تعريف كل منهما اما في الروح فقيل هي
 النفس الداخلة الخارج من الانسان وقيل هي جسم لطيف يحل في جميع البدن
 وقيل هي الدم وقيل ان الاقوال فيها بلغت المائة حكاه القسطلاني وقال ابن بطال
 معرفة حقيقة الروح مما استأثر الله تعالى بعلمه بدليل قوله قل الروح من امر

من المولى (والمولى) من المولى (حتى ينفذ) اي تصرفها على المولى والمولى فانه عذر لخفاء الدليل ولزوم الضرر عليها بثبوت
 العزل والحر اذا الوكيل ينصرف على ان يلزم تصرفه على المولى والعبد على ان يقضي دينه من كسبه ورقبه (وكجهل المولى
 بحجابه العبد) فانه اذا جنى خطاء يخبر المولى بين الدفع والقضاء وهو الارش فاذا تصرف في العبد بالبيع ونحوه بعد
 العلم بها بصير مختارا للعبد وان لم يعلم بها وتصرف فلا يلزم عليه الاقل من الارش والقيمة لا يصير جهله بها عذرا لخفاء
 الدليل لان العبد مستقل بالجناية (و) كجهل (الشفيع بالبيع) اي بيع جاره داره فانه عذر حتى يثبت له حق الشفعة اذا علم بالبيع
 لان دليل العلم خفي لان صاحب الدار ينفرد ببيعها (ومنها السكر) وهو غفلة سرور سببها امتلاء الدماغ من الابخرة
 المتصاعدة يطل العقل ولا يزيله ولذا لا يزيل اهلية الخطاب وعده مكتسبا لكون الشرب الذي هو سببه اختياريا (وهو)
 محرر بالاجماع لكنه (اما بطريق مباح) كالسكر بالدواء او بما ينخذ من الحبوب والعسل وبشرب الخمر مضطرا او لمجا
 (فبيع كالاعماء) اي كما يبيع الاعماء (صححة التصرفات) من الطلاق والعناق والشرأ ونحو ذلك لانه ليس من جنس
 اللهو حتى يؤاخذ به فصار من اقسام المرض كالصداع فلا يكون المبني به مخاطبا (او) بطريق (محظون) وهو السكر
 فن كل شراب محرم كالخمر والباقى والنصف (فلا ينافي) هذا النوع من السكر (الخطاب) بالاجماع لقوله تعالى

يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وانتم متكاري حتى تعلموا ما تقولون. وهذا الخطاب حال السكر لانه ممنوع من القرب من الصلاة حال السكر بهذا الخطاب فيكون مخاطبته في تلك الحالة ضرورة وان الخطاب ان كان متوجها حال السكر فظاهر وكذا ان كان متوجها حال الصحو لانه يصير في التقدير كانه قال للصاحي اذا سكرت فلا تقرب الصلاة فلو كان السكر منافيا للخطاب لما جاز ذلك كما لا يجوز ان يقال للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا واذ ثبت انه لا يناق الخطاب (فلا يبطل الاهلية) لان خطاب الشارع بناء عليها (فلزمه الاحكام) كلها من الصوم والصلاة ونحوهما (وتصح تصرفاته) كلها قولا وفعلا عندنا كالاطلاق والعناق والبيع والشراء والاقرار وتزويج الصغير والصغيرة ونحوها (و) يصح (اسلامه كالسكره) لوجود احد الركنين ترجيحاً بجانب الاسلام فانه يعلم ولا يعلى (لارادته) فلا تين امر أنه استحسننا عدم الركن وهو تبدل الاعتقاد كما افلحوا ان يقول اللهم انت ربي وانا عبدك فخرى على لسانه عكسه لا يرتد (وحدان اقر بما لا يحتمل الرجوع) كالقود والقذف (او باشر سبب الحد) مطلقاً بان زنى او قذف حال السكر اما الاول فلانه لا يسقط بصريح الرجوع فكيف بدليله وهو السكر واما الثاني فلان السكران اذا باشر سبباً هو معصية لم يصلح السكر سبباً للتخفيف لكن إقامة الحد ٤٥٤ تؤخر الى الصحو ليحصل الانزجار

(لا) ان اقر (بما يحتمله) الى الرجوع كما قراره بما شرفا سبب الحد والخاصة لله تعالى مثل حد الزنا وشرب الخمر والمسكره فانه اذا اقر بشئ منها لم يحد لان السكران لا يكاد يثبت على شئ فاقبم السكر مقام الرجوع فيما يحتمله من الاقرار (وحده) اي حد السكر يعنى الحالة المعيرة بين السكر والصحو (اخلاط الكلام) هذا متفق عليه في غير وجوب الحد من الاحكام حتى لا يرتد بكلمة الكفر ولا يلزمه الحد بالاقرار بما يوجب الحد الخالص (وزاد) الامام ابو حنيفة (لا يجاب الحد عدم الفرق بين الارض والسما) يعنى اعتبر في حق وجوب الحد السكر بمعنى زوال العقل بحيث لا يعبر بين الاشياء

ولا يفرق بين الارض والسما اذا لم يفرق في السكر نقصان وفي نقصان شبهة عدم فيندي به الحدود ٤٥٥ (ومنها الهزل) ففسره الشيخ ابو منصور بما لا يراد به معنى لاحقيق ولا تحزى بل يرادها له عن افادة الغرض وحرر الاسلام بل يراد باللفظ مالم يوضع له يراد بالوضع اعلم من الشخصى والنوعى بقسمه في تناول وضع المجاز كما سبق تحقيقه في اوائل الكتاب (وهو ضد الجد) وهو ان يراد باللفظ معناه الحقيقي او المجازى ويراد به التخييل وقيل هو اعلم منها والاول اصح (والتخييل التصريح به) اى شرطه ان يكون مشروطاً بالامان صريحاً قبل العقد او ان لا يكون في العقد فلا يثبت بدلالة الحال (لا ذكره في العقد) لانه لو ذكر فيه لما حصل مقصودهما لان فرضهما من البيع هازلان يعتقد الناس بيعاً وهو ليس ببيع في الحقيقة بخلاف خيار الشرط حيث شرط فيه (وهو لا يناق الاهلية) اى اهلية الوجوب واهلية الاداء (ولا اختيار المباشرة) والرضى بها بل اختيار الحكم والرضى به) يعنى ان الهازل يتكلم بصيغة العقد مثلاً باختياره ورضاه لكنه لا يختار شئ من الحكم ولا يرضاه ولا اختياره هو القصد الى الشئ وارادته والرضى هو اثاره واستحسناته فالمكره على الشئ مثلاً يختار ذلك ولا يرضاه ومن ههنا قالوا ان المعاصى والقيام بآرادة الله تعالى لا يرضاه ان الله لا يرضى لعباده الكفر اذا عرفت هذا فاعلم انه يجب النظر في التصرفات كيف ينقسم بحسب الاختيار والرضى (فالتصرفات اما عقائد) او اخبارات او انشآت لان التصرفات ان كانت احداث حكم شرعى فانشاء والا فان كان

القصده منها الى بيان الواقع فاجابات والا فمقتضى الانشاء اما ان يحتمل الفسخ او لا الاول ان يتواضع المتعاقدان على اصل العقد او الثمن بحسب قدره أو جنسه وعلى التقادير الثلاثة اعلان بفقاع على الاعراض عن الهزل والمواضعة او على بناء العقد عليها او على ان لم يحضر هماشي واما ان لا يتفق على شيء من ذلك وحينئذ اما ان يدعى احدهما الاعراض والاخر البناء او عدم حضور شيء او يدعى احدهما البناء والاخر عدم حضور شيء فمشرع في بيان الاقسام الثلاثة وما يتعلق بها فقال (فالهزل بالردة كفر بعين الهزل لا بماهزل به) لما فيه من الاستخفاف بالدين وهو من امارات تبطل الاعتقاد بدليل قوله تعالى حكاية عن الكفار انما كنا نخوض ونلعب قل ابالله وآياته ورسوله كنتم تستهزئون لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم الآية فلا يردان الارتداد بما يكون بتبطل الاعتقاد والهزل يتساوى لعدم الرضى بالحكم (والاسلام من لا يحكي) (بوجب الحكم بالاسلام لانه انشاء لا يحتمل حكمه الرد تر جعها لجانب الايمان للرضى باحد الركبتين فانه يعلم ولا يعلم كافي الاكراه لالاف الاصل في الانسان التصديق والاعتقاد (واما اخبارات فالهزل يبطلها مطلقا) اى سواء كانت اخبارا عما يحتمل الفسخ كالبيع والتكاح او لا كالطلاق والعتاق او اخبارا شرعا ولغة كما ٢٥٥ اذا تواضعا على ان يقرابا بينهما نكاحا او بانهما يتابعا في هذا الشيء بكذا او لغة فقط كما اذا اقر بان زيد عليه كذا

الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره وقيل انها الاخلاط الاربعة وقيل انها اعتدال المزاج (قوله تعالى الخطاب بفعله) فيه بحث ذكرناه في الركن الثالث فالرجع اليه (قوله انه قوة للنفس آ) وهذه القوة هي المرادة بما ذكره فيما سبق انه نور في بين الفلكين اه وقد ذكرنا باقي معانيه فمفسر قوله والمراد بالعلوم النظرية (لان الضروريات لا تصور فيها الاكتساب (قوله اومن النظريات المنتهية اليها) اى قطعاً للتسلسل (قوله ولها فونان) واعلم ان للنفس الناطقة جهتين جهة الى عالم الغيب وهي باعتبار هذه الجهة متأثرة مستفيدة عما فوقها من العقل الفعال وجهة الى عالم الشهادة وهي باعتبار هذه الجهة مؤثرة متصرفة فيما تحتها من الابدان والابدان بحسب كل جهة من قوة بنظم بها حالها هناك فالقوة التي بها تتأثر وتستفيض تسمى قوة نظرية وعقلية نظرية وهي مبدأ الادراكات لها والقوة التي بها تؤثر وتتصرف فيما تحتها تسمى قوة عملية وعقلية عملية وهي مبدأ الفعل لها واستكمال النفس باعتبار القوة الاولى بحصيل العلوم والادراكات النظرية وباعتبار القوة الثانية بارتكاب

على بناء العقد عليه) اى الهزل والمواضعة (ضار بخيار الشرط لهما) اى المتعاقدين (مؤيدا) لوجود الرضى بالمباشرة لا الحكم وهو الملك كما في الخيار (ففسد) العقد كما في الخيار المؤبد (لكن لا يملك القبض) كما يملك في سائر البيوع الفاسدة لعدم اختيار الحكم (فان نقضه) اى العقد الذي اتفقا على ثبته مبنى على المواضعة (احدهما) اى احدهما المتعاقدين (انتقض) لان لكل واحد منهما ولاية التقض لكن الصحة تنوقف على اختيارهما لانه بمجرد فسخ الخيار لهما حاجة احدهما لا تبطل خيار الآخر وقدر الامام مدة الخيار بثلاثة ايام اعتبارا بالخيار المؤبد حتى يتقرر الفساد بمضى المدة وعندهما يجوز الاختيار عالم بتحقيق النقص ولذا قال (وان اجزاه في ثلاثة جاز لان اجاز) اى احدهما (وان اتفقا على ان لم يحضر هماشي) اى لم يقع في خاطرها وقت العقد انهما يتساعا على المواضعة او اعرضا (او اختلفا) في الاعراض والبناء (صح) العقد (عنده) اى عند الامام عملا بالعقد الشرعى الذى الاصل فيه الصحة وال لزوم حتى يقوم المعارض لانه انما شرع للمالك والجده والظاهر فيه فاعتبار العقد فيه اولى من اعتبار المواضعة التي لم تتصل بالعقد (لا عندهما) لان العادة جارية بان يبنيا على المواضعة لئلا يكون الاشتغال بها عبثا فان مقصودهما بالتواضع صون المال عن التلف ولان الاصل في العقد وان كان الصحة وال لزوم لكن المواضعة سابقة والسبق من اسباب الترتيب واجيب

عن هذا بان العقد متأخر والمتأخر يصلح تاسخا لا مستقدا اذا لم يعارضه ما يغيره كما اذا اتفقا على البناء ولا مغيره ههنا لان احدهما يدعى منهم المضي فالعقد باعتبار ان اصله الجدد والازم بلا معارض يكون تاسخا بالمواضعة السابقة (واما) ان يتواضعا (في قدر البدل) بان يتواضعا مثالا على البيع بالنق درهم على ان يكون الثمن الف درهم حقيقة (او) يتواضعا (في جنسه) بان يتواضعا مثالا على البيع بمائة دينار على ان يكون الثمن مائة درهم (فالعبارة بظاهر العقد عنده في صور الوجهين) الوجه الاول الهزل في القدر والثاني الهزل في الجنس وصورهما ما اذا اتفقا على البناء على الهزل او الاعراض عنه او على ان لا يحضرهما شيء او اختلغا في الاعراض والبناء وانما اعتبر بظاهر العقد في صورة الاتفاق على البناء ههنا ولم يعتبر فيما سبق بل حكم بفساد العقد عنه لان العمل بالمواضعة ههنا يجعل قبول احد الطرفين شرطا لثبوت البيع بالآخر فقتضى ان يفسد العقد وقد وجد في اصله وهو يقتضى ان لا يفسد والتراجع بالاصل اولى من التراجع بالوصف (وعندهما) العبارة بظاهر العقد في صور الوجه الثاني و (بالمواضعة في صور) الوجه (الاول) الا عند اعراضهما) اي بتعقد البيع في الوجه الثاني بمائة دينار على كل حال وفي الاول بالف درهم الا ان يتفقا على الاعراض وذلك لان **٤٥٦** اعتبار الهزل في الاول لا يوجب

بطان للعقد لا يمكن العمل بالجد بعد اعتبار المواضعة بتصحیح العقد بما بقي من المسمى بمنا وهو الالف فوجب العمل بهما غاية الامر ان العمل بالمواضعة بمنزلة شرط يخالف لمقتضى العقد لكن الشرط اذا لم يكن له طالب من جهة العباد لا يفسد كشرط ان لا يبيع الدابة بخلاف الهزل في الجنس حيث لا يمكن العمل بهما لان اعتبار المواضعة فيه يوجب خلو العقد عن الثمن لان الدراهم لم تذكر فيه وهو مبطل للعقد فافترا (وان لم يحتمل) العقد (الفسخ) عطف على قوله فان احتمل الفسخ بمعنى انه لا يجوز فيه النقص والاقالة وهو ثلاثة اقسام لانه اما ان يكون فيه مال بان ثبت

الاعمال السنية واكتساب الاخلاق المرضية والاجتناب عما هو مذموم منها شرعا او عقلا والقوة العملية تستمد علمها من القوة النظرية لان معرفة تلك الامور والتمييز بينها علوم نظرية في الغلب فحتاج الى القوة النظرية بالضرورة ثم لكل من القوة النظرية والعملية اربع هي انب اما القوة النظرية فعلى ما ذكره الشارح وفي قوله وترتيبها لاكتساب الكمالات اشارة الى ان الضروريات ليست كالاتها معتد بها لمشاركة الحيوانات العجم لها فيها بل جل كالاتها **٤٥٧** هي الادراكات السكسية للنظريات والحاصل ان القوة النظرية انما هي لاستكمال النفس الناطقة بكرال معتد به بتحصيل العلوم والادراكات النظرية ومن جهة في تحصيل هذا الاستكمال منقضية في نفس الكمال واستعدادها له فنفس الكمال هو العقل المستفاد اعني مشاهدة النظريات والاستعداد له اما قريب وهو العقل بالفعل او بعيد وهو العقل الهولاني او متوسط وهو العقل بالكمالات **٤٥٨** مشاهدة النظريات مرة بعد اخرى مقدمة على صيورتها مخزونة بلا شك فكيف يكون العقل بالفعل استعداد العقل المستفاد مع تأخره عنه اجيب

بدون شرط وذكر اولا والاو اما ان يكون المال فيه نفع او مقصودا فين الاقسام بقوله (خنة مالا مالا فيه) **٤٥٩** كالطلاق والعنق والعفو عن القصاص واليمين والنذر) صورة الطلاق والعنق ان يقع التواضع بين الزوجين واليمين والنذر بان يطلقها او يعقدها او يعفو عن القصاص وكذا العفو عن القصاص وصورة اليمين ان يتواضع مع امرأته او عبده بان يعلق طلاقها او يعقدها بدخول الدار ويكون ذلك ههنا ولا يعلق (بل يعلق) الهزل باطل) لقوله عليه السلام ثلاث جدوهن اهن جد النكاح والطلاق واليمين وفي بعض الروايات العنق نكاح اليمين والنذر لمحق باليمين لقوله عليه السلام النذر يمين وكفارة كفاة اليمين والعفو عن القصاص لمحق بالطلاق لان كل واحد منهما اسقاط بني على السرية والازم ولان الهزل لا يمنع انعقاد السبب لان الهزل راض به وعند انعقاد هذه لا يمنع انعقاد حكمها ضرورة عدم التراخي والرد في حكمها حتى لا يحتمل خيار الشرط بخلاف البيع ونحوه واعتراض الطلاق المضاف بطلان طالق غدا واجيب بان المراد بالاسباب العلل والطلاق المضاف ليس بعلة بل سبب مفض والا يستند الى وقت الانجاب كالباع بشرط الخيار (ومنه) ان لا يحتمل الفسخ (ما يكون المال فيه نفعا كالنكاح فالهزل اما في الاصل) بان يتواضعا على ان يتناكحا ولا يكون بينهما نكاح (فالعقد لازم) ويجب مهر المثل الحديث السابق (او في قدر البدل) بان يتواضعا على ان يذكر في العقد

الفين ويكون المهر الفاء فان اتفق على الاعراض من المهرل والنساء على الظاهر (فالمر الفانو) ان اتفقا على البناء على المهرل
 (قال) اما عندهما فظاهر كما في البيع واما عند ابى حنيفة فخصتاج الى الفرق بين النكاح والبيع ووجهه ان البيع في البيع وان كان
 وصفا وتبعا بالنسبة الى المبيع الاتام مقصودا ولا يجاب لكتبه فيجب تصحيح البيع تصحيح الثمن بخلاف البذل في النكاح فظاهر
 اظهار الخطر المحل لا مقصودا واما المقصود ثبوت الحل في الجانبين التوالد والناسل (و) ان اتفقا على (ان لم يحضرهما شيء) لان
 الاعراض والنساء (او اخلفا) في الاعراض والنساء (وقيل) المهر (الف) وهو رواية ابى يوسف عنه قياسا على البيع (او حنسه) عطف على قوله
 بالاجاب فيرجح صحة المقدم الثمن (وقيل) المهر (الفانو) وهو رواية ابى يوسف عنه قياسا على البيع (او حنسه) عطف على قوله
 اوفى قدر البذل اي المهرل اما ان يكون في جنس البذل (في الاعراض) اي صورة الاتفاق على الاعراض (بحسب المسمى) وفي صورة
 الاتفاق على (النساء) يجب (مهر المثل) اجابا لانه بمنزلة الزوج بلا مهر اذ لا سبيل الى ثبوت المسمى لان المال لا يثبت بالمهرل ولا
 الى ثبوت المتواضع عليه لانه لم يذكر في العقد بخلاف المواضعة في القدر فان المتواضع عليه قد يسمى في التصحيح الزيادة بخلاف
 البيع فان فيه ضرورة الى اعتبار التسمية لانه **107** لا يصح بدون تسمية الثمن والنكاح يصح بدون تسمية المهر (و)

بان العقل بالفعل انما هو استعداد لاستحضار الكمال والاعتناء به بعد غيبته وهو
 مقدم عليه لا لاستحضاله ابتداء كالأستعدادين السابقين فلا يحتاج الى دليل عليه
 العقل المستفاد مقدم في الجدوث على العقل بالفعل ومؤخر عنه في البقاء والنظر
 الى هاتين الجهتين جاز تقديم كل منهما على الآخر في الذكر على ما وقع في بعض
 الكتب والشارح نظر الى جهة قوله ظاهر من العقل في الذكر ما بالقوة العملية
 فلهذا تهذيب الظاهر باستعمال الشرائع وثانيها تهذيب الباطن عن
 الملكات الرديئة وثالثها ما يحصل بعد الاتصال بعالم الغيب وهو تحلي النفس
 بالصور القدسية ولا يكون ذلك الا بالعلم الحق ورابعها ما يحل له عقيب
 اكتساب ملكة الاتصال بعالم الغيب والانفصال عن نفسه بالكلية وهو ملاحظة
 جمال الله وجلاله وقصر النظر على كماله حتى يرى كمال قدرته مضجعة
 في جنب قدرته الكاملة وكل علم مستغرق في علمه (قوله خالصة عن العلوم)
 لو قس فيه بان النفس الناطقة لا تنفصل عن ذاتها اصلا وان كانت في ابتداء
 طفوليتها ويمكن ان يقال المراد انها خالية عن غير ذاتها (قوله تشبيهها)

في صورة الاتفاق على (عدم الحضور) في صورة (الاختلاف) في الاعراض
 والبناء (روى محمد) عن ابى حنيفة (مهر
 المثل) لان الاصل بطلان المسمى علا
 بالمهرل للابصار المهر مقصودا بالصفة
 بمنزلة الثمن في البيع ولما بطل المسمى لم
 مهر المثل (و) روى (ابو يوسف) عنه
 (المسمى) قياسا على البيع (وعندهما)
 اللازم (مهر المثل) بناء على اصلهما
 من جميع المواضعة بالسبق والعادة
 فلا يثبت المسمى لرجحان المواضعة وعدم
 ثبوت المال بالمهرل ولا المتواضع عليه لعدم
 التسمية فيلزم مهر المثل (ومنه) اي
 ما لا يحمل الفسخ (ما يكون المال فيه
 مقصودا) حتى لا يثبت بدون الذكر
 (كالعلم ونحوه) يعني الطلاق على مال والعق عليه والصلح عن دم العمد (وهو مهر لافي الاصل او القدر او الجنس) كما اذا
 خالف المهرل بان يقول الزوجان نخالع ولم يكن بيتا خلع او خالع على الفين مع المواضعة على ان المال الف او خالع على مائة
 دينار على ان المال الف درهم وكذا في الطلاق على مال والعق عليه ونحوهما (في صورة الاتفاق على الاعراض) الاتفاق
 على (عدم الحضور) صورة (الاختلاف) في الاعراض والبناء (يلزم الطلاق والمال) اجابا اما عنده فلترجح العقد على
 المواضعة واما عندهما فلان المهرل لا يثبت الا بالشروط والنجار باطل عندهما لان قول الرأى في المهرل لا يثبت الا بالشروط والنجار كسائر
 الشروط وذلك كما اذا قال الرجل لامرأته انت طالق ثلاثا على الف درهم على انك بالحيان ثلاثة ايام فقالت قبلت فستدعيها بفتح
 الطلاق ويلزم المال وعنده ان ردت الطلاق في ثلاثة ايام بطل الطلاق وان اختارت او لم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع
 والالف لازم (وكذا في صورة الاتفاق على البناء عندهما) يقع الطلاق ويلزم المال لانه لا اثر للمهرل في ذلك فان قيل المهرل
 فان لم يؤثر في التصرف كالطلاق ونحوه الا انه مؤثر في المال حتى لا يثبت المهرل اجيب بان المال هنا بطريق التبعة وفي ضمن
 الطلاق لانه بمنزلة الشروط فيه والشروط اتباع وكمن شئ يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والتبعة بهذا المعنى لا يثبت كونه
 مقصودا للعادة يعني انه لا يثبت الا بالذكر فان قيل المال في النكاح ايضا تبع وقد اثير المهرل فيه اجيب بان تبعه في النكاح ليست

في حق الثبوت لانه ثبت وان لم يذكر بل بمعنى ان المقصود هو الخلل والتنازل لالتمال وهذا لا يتنافى الاصاله بمعنى الثبوت بدون
الذكر (ويتوقف) وقوع الطلاق (على مشيتها) اي ارادة المرأة الطلاق (عنده) لا مكان العمل بالمواضع بناء على ان المطلق
لا يضل بالشرط الفاسد بخلاف البيع (وهو) اي الهزل (يطل البراء) اي ابراء العزم او الكفيل لان فيه معنى التملك ويرتد بالرد
فوترفيه الهزل كخيار الشرط (و) يطل ايضا (الشفعة) اي تسليمها بطريق الهزل يطلها (قبل طلب المواتية) بمنزلة السكوت
عن طلب الشفعة (و) يطل ايضا تسليمها بالهزل (بعده) اي بعد طلب المواتية (التسليم) اي تسليم الشفعة وتكون الشفعة
باقية لان التسليم من جنس ما يطل بالخيار لانه في معنى التجارة لكونه استبقاء احد العوضين على ملكه فيتوقف على الرضى
بالحكم وكل من الخيار والهزل يمنع الرضى بالحكم فيطل به التسليم (ومنها) اي من العوارض المكتسبة (الشفعة) فان الشفعة
باختياره يعمل على خلاف موجب العقل مع بقاء العقل فلا يكون سماءيا وهولة الخفة والحركة وشرعا لمعين احدهما اعم
وهو خفة تمتري فرحا او غصبا فتحمل على عمل غير موجب الشرع والعقل مع ثباته بخلاف العتة فيتناول ارتكاب كل محظور
والآخر اخص وهو المصطلح ههنا وهو تخصيص العمل بما يخافه من وجه (٤٥٨) لو خامة عاقبه وان كان مشروعا
ومحمودا باصله فانه البروا الاحسان وان كل

بالهزول (الاولى) يؤيد التسمية الثابتة فيد الهزول بالاولى لان الهزول
قد تطلق على الجسم اذا تركب منه جسم آخر كالسرير المركب من الخشب
ولا يتصور خلوها في نفسها عن الصورة لكونها مأخوذة معها فاخذت بالثبوت
المذكور عن هذا (قوله الخالية في نفسها) انما قيد بنفسها لان الهزول على الاول
يستحيل خلوها عن الصور كلها في الخارج الا انها في حد ذاتها خالية عنها
بمعنى انها اذا لوحظت من حيث هي هي تكون خالية عنها بمعنى ان
من الصور عينها ولا جزءا فان قيل فلم يبقيد النفس الناطقة بنفسها حيث لم يقل
خالية في نفسها عن العلوم فلنا ان النفس الناطقة خالية مطلقة عن الصور العلمية
باسرها فلا حاجة الى هذا القيد ولقائل ان يقول لانسلم ذلك كيف انها لا تغفل
عن ذاتها على ما مر (قوله بمنزلة استعداد الطفل للكتابة) وهذا الاستعداد
ليس بمحصل لسائر الحيوانات اذ ليس لها قوة نظرية (قوله ثم اذا ادركت
الضروريات اه) اشار بكلمة ثم الى ان ادراك الضروريات حادث بعد ابتداء
القطرة فلا بد له من شرط حادث بالضرورة دفعا لترجيح بلا مر جمع في اختصاصه

الى السرف والطغيان (وهو لا يتنافى
الاهاتين) اي اهلية الوجوب واهلية
الاداء لكمال العقل والبدن الا ان السفيه
يكابر عقله في عمله فلا جرم يتي مخاطبا
بتحمل امانة الله تعالى فيخطب بالاداء
في الدنيا ابتلاء ويجازى عليه في الآخرة
(و) لا يتنافى السفيه ايضا (التصرفات)
لانه اذا بقي اهلا لتحمل امانة الله تعالى
ووجوب حقوقه بقي اهلا لحقوق العباد
وهي التصرفات بطريق الاول (واتفق
على منع مال من باع سفيها) لقوله تعالى
ولا توتوا السفهاء الآية (الى الرشدة
عندهما) لانه تعالى علق ابتاء الاموال
اياهم بابتناس رشدهم وصلاح منهم حيث
قال تعالى فان آتستم منهم رشدا اي ان عرفتم ورأيتم فيهم صلاحا في العقل وحفظا للمال فادفعوا اليهم

اموالهم (و) الى (سنة) اي سن الرشدة (عنده) اي عند الامام فانه اقل السبب الظاهر للرشدة وهو ان يبلغ سن الجدية (وهو خمس
وعشرون سنة) فان اقل مدة البلوغ ثمان عشرة سنة واقل مدة الحمل نصف سنة فاقل ما يمكن ان يصير المرء فيه جديا ذلك هو
لا ينفك عن الرشدة الا نادرا مقام الرشدة على ما هو المتعارف في الشرع من تعلق الاحكام بالغالب فقال الامام (عليه السلام) لا ينفك
بعد خمس وعشرين سنة او ثلث منه الرشدة اولم يؤنس (ثم اختلف) اي بعد الاتفاق على منع مال من باع سفيها اختلفوا (في حجر
من سنة بعد البلوغ) وهو منع نفاذ التصرف القولي (شعنه مطلقا) اي لم يجوز الامام الحجر على السفيه سواء كان فيمليه الهزل
ويحتل الفسخ او لانه حر مخاطب فتصرفه صادر عن اهله مضاف الى محله فلا يمنع وذلك لان الخطاب بالاهلية وهي بالتمييز
والسفيه لا يوجب نقصانا ما فيه بل عدم عمل به مكابرة وترك الواجب ولهذا يخطب بمحقوق الشرع ويحبس في ديون العباد
ويصح عباراته في الطلاق والعتاق والتذوي والعين واقراره على نفسه باسباب العقوبات التي تندري بالشبهات مع ان ضرر النفس
اشد من ضرر المال (وجوزاه) اي الحجر (فيما قبل الفسخ) وبطلاله الهزل كالبيع والاجارة والهبه حقالة آدبته وللمسلمين
اما الاول فلان غاية ارتكاب الكبيرة قتل العمد ودفوها عن المؤمن في الآخرة من الله تعالى وفي الدنيا من

المؤمن حسن وان اصر عليها وانما الثاني فثلاثا بضيع اموال الناس بسببه فان السفيه باسرافه وثلاثة بصير عطية لديون الناس
 ومغفرة لاستحباب النفقة من بيت المال للافلاس فيصير على المسلمين وبلاؤهم على بيت مالهم عيالا والجواب ان النظر في هذه
 والمسلمين كالمفوع في الكثرة جائز لا واجب وبما يجوز لولم ينصن ضررا فوقعه من الحاقه بالصبي والمجنون بأبطال عبارته اذ بالبيان
 بان فضل الانسان على سائر الحيوان (ومنها السفر) وهولعة قطع المسافة وهو عار خروج من عمرات الوطن بقصد سير ثلاثة
 ايام وايضا عار فوقها سيرا وسطا (وهو لا ينافي الاهليتين والاحكام) وهو ظاهر (لكنه سبب التخفيف) اقامته مقام المشقة
 اذ جنسه لا يخلو عن مشقة ما اقلها التحرك وامتداده (مطلقا) اى سواء حصل المشقة اولا (بخلاف المرض) فان منه ما ينفعه
 الصوم كالخمة ومنه ما لا يضره اى لا يوجب ازدياده كالبرص الايض فلم تتعلق الرخصة بنفسه كما ظنه بعض اصحاب
 الحديث بل المرض الذي يوجب المشقة (فيؤثر في قصر ذوات الاربع) اى يسقط السفر اداء شطر لذوات الاربع من الصلوات
 حتى لم يبق الاكمال مشروعا اصلا عندنا وكان ظهر المسافر وفجره سواء وعند الشافعي حكمه ثبوت الترخيص للمسافر والاختيار له
 ان شاء صلى ركعتين وان شاء اتم الاربع * ٢٥٩ * كافي الاقطار واذافات لزوم الاربع وقدمت له في مباحث الرخصة
 والعزيمة والتفيد بالاداء احتراز عن

القضاء فان القصر بالسفر انما ثبت اذا
 اتصل السفر بسبب الوجوب وهو الوقت
 اما اذا لم يتصل به بل بحال القضاء
 فلا يجوز القصر كما ان ما فات في السفر
 لا يقضى في القصر الا ركعتين فان السفر
 والحضر لا يغيران الفاتية لان ما ثبت
 في الدعة لا يغير بحال (و) يؤثر السفر
 ايضا في (تأخير) وجوب اداء (الصوم)
 الى ادر الله هذه من ايام اخر لاني اسقاطه
 حتى اذا ادى يقع فرضا (لكنه) اى السفر
 (لكونه اختياريا) مكسوبا للعبد غير
 موجب لضرورة لازمة تدعو الى
 الاقطار بعد تحققه لان المسافر قادر
 على الصوم من غير ان تلحقه آفة (لم يحل
 الفطر لمسافر صام) اى اصح صام

بزمان معين وذلك الشرط هو الاحساس بالجزئيات والقبه لما بينهما من المشاركات
 والمباينات بيانه ان النفس الباطنة اذا استعملت بعد الفطرة آلتها الظاهرة
 والباطنة اى الخواص الظاهرة والباطنة في محالها وادركت بها الجزئيات
 وتثبت لما بينهما من المشاركات في المباينات استعملت لان تقيض عايتها
 من المبدأ الفياض صور كلية تجزم بنسب بعضها الى بعض ايجابا او سلبا
 اما مجرد توجه العقل اليها واما بالحدس او بالخبرة الى غير ذلك مما يتوقف
 عليه العلوم الضرورية وحينئذ فقد حصل لها التصورات والتضديقات البدئية
 التي هي مبادئ العلوم الكسبية واستعدت بها لاكتساب النظريات استعدادا
 اكمل من اليهودي (قوله اذ بها يرتفع الانسان عن درجة البهائم) فيه انه
 يشعران الدرجة الاولى اعني مرتبة اليهودي حاصلة في البهائم ايضا وليس
 في البهائم على ما صرح به السيد الشريف في شرح المواقف (قوله فكلما كان البدن
 اعبد اه) اشارة الى ما ذكره من ان استفادة القسايل من المبدأ الفياض
 يتوقف على مناسبة بينهما وهذه قضية مشهورة يستعملونها في مواضع كثيرة

وهو مسافر (و) لم يحل الفطر ايضا لمقيم (صائم مسافر في رمضان) قيد للمستثنين وذلك لانعدام الضرورة الداعية اليه
 وتقرر الوجوب بالشروع وانقطاع السفر باختلافه فلا يستلزم وجوب عليه (وان سقطت الكفارة) تمكن الشبهة في وجوبها
 بافتقار السبب المبيح بالفطر قبل التقرر في الدعة وهو اسرافه مبيح في الجملة (بخلاف المرض) اذا تكلف للصوم بمحمل زيادة
 المرض ثم بدله ان يفطر حل له ذلك وكذا اذا مرض المقيم حل له الاقطار لانه في حيز ضرورة لازمة بحيث لا يمكن دفعها فيؤثر
 في اباحة الاقطار (ولا تسقط الكفارة) (انما يفطر المقيم) الغائز على الصوم في رمضان (ثم سافر) لانها قد وجبت بالاقطار
 عن صوم واجب من غير افتقار شبهة (بخلاف ما اذا مرض) المقيم الغائز على صوم رمضان فافطر حيث لا يجب الكفارة
 لان المرض سماوى يبين به ان الصوم لا يجب عليه (واحكامه) اى السفر (ثبت بالخروج استحسانا بالاثار) وهو ما روى بطريق
 الشهرة عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وعن اصحابه رضوان الله تعالى عليهم اجمعين انهم تركوا صوم ابرخص المسافر
 بمجاوزتهم العمران والقياس ان لا تثبت احكامه الا بقصد مضى السفر لان حكم الصلاة لا تثبت قبلها ولكنه ترك ما روي عنه
 (وفي الاقامة قبل الثلاثة) اى قبل ثلاثة ايام وايضا (لا يشترط موضعها) اى موضع الاقامة يعنى اذا تولى الاقامة قبل الثلاثة
 يصح وان كان في غير موضع الاقامة وان نواها بعد الثلاثة بشرط موضع الاقامة لان نية الاقامة قبل الثلاثة دفع للسفر

وبعد ما رفعه والدفع اسهل من الرفع (ومنها الخطاء) بطلق نأوه على ضد الصواب واخرى على ما ليس بعد محو ومن قبل مؤمنا
خطا برفع عن امتي الخطاء وهو المراد ههنا وفسر به بالفعل عن قصد صحيح فغير تام كما اذا رمى صيدا فاصاب انسانا وعدم تمام
القصد بعدم قصد مجمله اذ من تمامه قصد مجمله وجاز ان تؤاخذ به دليل ربنا لا تؤاخذنا ان نسبنا او اخطانا بالوجود قصد ما اقله
ترك التثبت ولذا عذر في المكتسبة (وهو لا ينافيها) اي الاهلية لان لا يخل بشئ من العقل وقوى البدن (لكنه يصلح عذرا في
سقوط حق الله تعالى اذا صدر) الخطاء (عن اجتهاد) فلا يأنم الخطي بعد بدل الوسع كما في القبله والقوى (و) يصلح ايضا
(شبهة في) باب (العقوبة) من حدود قود (حتى) لو زفت غير امر أنه فوطها على ظن انها امر أنه (لا يأنم) اثم الزنا (ولا يحدو)
لورمى الى انسان ظنه صيدا فقتله (لا يقتض) لانه عقوبة كاملة فلا يجب على المذنب ولا يأنم اثم القتل العمد وان اثم ترك التثبت
(وان لم يتفك) الخطاء (عن) نوع (تقصير) وهو ترك التثبت والاحتياط اذ يمكنه الاحتراز عنه بالاحتياط فيصلح سببا (يوجب)
الجزاء القاصر اعني (الكفارة) فهو باصل الفعل مباح وبترك التثبت محظور فيكون حنابة فاصرة يصلح سببا لجزاء قاصر (ولا)
يصلح عذرا (في) سقوط (حقوق العباد حتى يلزم ضمان الصدوان) فانه لو اتلف **٤٦٠** مال انسان خطاه بان رعى الى شاة طانا

انهم اصيدوا اكل مال انسان طانا انه ملكه
يجب عليه الضمان لانه بدل مال لاجزاء
فعل فانه من فروع بالحديث فيعتمد عصمة
الحمل وكونه خاطئا معذور الانسان في عصمة
الحمل ولهذا لو اتلف جماعة مال انسان
يجب على الكل ضمان واحد فعلم انه بدل
مال لاجزاء افعال كما ان جزاء صيد
الحريم بدل الحمل (ووجب الدية) من
حيث انها بدل الحمل ولذا تعدد بتعدد
لا تعدد الفاعل (لكن على وجه
التخفيف) حيث وجبت على العاقلة في
ثلاث سنين من حيث ان الخطاء عذر فيها
هو صلة لم تقابل ملا او معنى الصلة على
التخفيف (و) وجب (الكفارة) من
حيث انها تشبه جزاء الفعل اذ لا ينفك
عن نوع تقصير بترك التثبت فيصلح سببا
للجزاء القاصر الدائر بين العباد والعقوبة

ومن تلك المواضع ما ذكره في المراجع ان العناصر الاربعة اذا تصرفت
وامتزجت وتماسكت بحيث تفاعل كل منها في الآخر حتى اتكسرت سورتها
وخرجت عن كقيتها المضادة واستقرت على كيفية متوسطة وحادية بوجوب
ذلك ان تكون تلك الكيفية المتوسطة نسبة الى مبدأها الواحد وهو العمل الفعالي
لان الواحد انبى للواحد ثم يسبب تلك النسبة تتحقق ان **٤٦٠** على ذلك
المتزج صورة كما في العادن او نفس كما في النباتات والحيوانات ثم كلما كان
المزاج اعدل والى الوحدة الحقيقية اميل كانت النفس الفاضلة عليها بمبدأها
اشبه في صدور الانوار الكثيرة عنها ثم لما كان مزاج المعادن بعيدا عن
الاعتدال كانت الصورة الفاضلة عليه من المبدأ حافظة لتركيب العناصر
المتداعية الى الافتراق بمقتضى طابعها فقط ولما كان مزاج النبات قريبا منه
اليه كانت النفس الفاضلة عليه من المبدأ مبدأ لذلك الحفظ والاعتدال والاشد
والنماء وتوليد المثل ولما كان مزاج الحيوانات اقرب منه اليه كانت النفس الفاضلة
عليه مبدأ لما ذكر في النبات مع الاحساس والحركات الارادية ولما كان

جالس فقال انت طالق لا عند الشافعي لعدم القصد كالنائم والعمى عليه والاختيار بالكلام انما هو بالقصد الصحيح قلنا اقيم
البالوع عن عقل مقام العمل بالعقل بلا سهو وغفلة لانه حتى لا يوقف عليه بلا حرج ولم يبق مقام القصد في النائم والعمى عليه
ولا مقام الرضى فيما ينبغي عليه من البيع والاجارة ونحوهما لان السبب الظاهر انما يقيم مقام الشيء عند حقه وجوده وعدمه
وعدم القصد في النائم مدرك بلا حرج وكذا وجود الرضى وعدمه في ذكر لان الرضى نهاية الاختيار بحيث يقضى اثره الى الظاهر
من البشاشة في الوجه ونحوها ولما كان عدم القصد في النائم وعدم الرضى في المكر مما لا يسر الوقوف عليه لم ينجح الى اقامة
شيء مقامهما بل جعل الحكم متعلقا بحقيقةهما (وينبغي ان يعتقد بعه بالانفاذ اذا صدقه خصمه) يعني اذا جرى البيع
على لسانه خطاه بان اراد ان يسبح فجرى على لسانه بعت هذه العين منك بكذا وقال الاخر فانت مصدقا بان في خطاه ينبغي
ان يعتقد بعه يعني لا رواية فيه عن اصحابنا ولكن مقتضى الاصل ان يعتقد فاسدا (كبيع المكره) لوجود اصل الاختيار
نظرا الى ان الكلام اختياري ويفسد لفوات الرضى (ومنها الاكراه) وهو حال الغير على ما يكرهه بالوعيد (وهو خيار) الاول
(ما بعدم الرضى) وهو سببه الاختيار بحيث يقضى اثره الى الظاهر كما حرر وظاهر ان الاكراه بعدمه (هو بفسد الاختيار)

وهو القصد الى احد طرفي الممكن ترجحه على الآخر والاكره لا يقدمه لان العقل يصدر عنه باختياره كاسياني لكنه قد يفسده
 بان يجعله مستندا الى اختيار آخر (بان يكون) الاكره (بان لا يكون) (أو) اتلاف (العضو) فان حرمة كرامة النفس (و) هذا
 النوع من الاكره (هو المحجى) اى الموجب لاجاء الفاعل واضطراره الى مباشرة الفعل خوفا من فوات النفس او العضو (و)
 الثاني (ما يعدم الرضى ولا يقصد الاختيار) بان يبقى الفاعل مستقلا في قصده (بان يكون) الاكره (بحسبه او قيده او ضربه
 او نحوها) مما يوجب عما يعدم الرضى وهذا يختلف باختلاف الناس فان الرذائل ربما لا يغتفون بالضرب او الحبس فالضرب
 اللين لا يكون اكرها في حشهم بل الضرب المبرح وكذا الحبس الا ان يكون مديما يتضرر منه والاشراف يغتفون بكلام فيه
 خشونة فقل هذا ليكون اكرها لهم قال في الثار ولا يعدم الرضى وهو ان يهجم بحسب اية او اية اقول عد قسمها من الاكره ثم
 القول بوجود الرضى فيه مشكل فان من يقول بانه اكره يقول بانتفاء الرضى عنه (وهو) اى الاكره (مطلعا) اى سواء
 اعدم الرضى وافسد الاختيار او لا (لا ينافي فيها) اى اهلوية المكره لنفس الوجوب ووجوب الاداء لبقاء الذمة والعقل
 (البلوغ) (و) الاكره (لا) ينافي (٤٦١) (الخطاب) ايضا اى لا يوجب رفع الخطاب عن المكره بحال لانه مبتلى

في حالة الاكره كافي حالة الاختيار
 والاشلاء بحقق الخطاب وذلك لان
 ما اكره عليه اما فرض او مباح او رخصة
 او حرام وكل ذلك من آثار الخطاب حتى
 يوجر على المكره عليه مرة كما اذا كان
 فرضا كالاكره بالقتل على شرب الخمر
 وبأنه اخرى كما اذا كان حراما كالاكره
 على قتل مسلم بغير حق او بوجر على
 الترف في الخوازم والارخصة وبأنه
 في الفرض والمباح وكل من الاجر والاشم
 انما يكون بعد تعلق الخطاب (و) الاكره
 (لا) ينافي (الاختيار) ايضا لما سبق
 من الوجهين ولانه حل للفاعل على
 ان يختار ما هو اهلون عند الحساب
 ولو فقه له او ما هو ايسر على الفاعل
 من القتل والضرب ونحو ذلك مما اكره به

مزاج الانسان اقرب الامن حجة الحيوانية الى الاعتدال الحقيقي كانت النفس
 القائضة عليه حافظة لتلك الآثار كلها مع التعقبات الكلية لان شدة التناسية
 بالمبدأ تقضي كثرة الآثار القائضة منه عليه ثم لما كانت امن حجة افراد الانسان
 مختلفة متغايرة بحسب الطبيعة كانت النفس القائضة عليها مختلفة ايضا
 باختلافها فختلف العقل القائض عليها ايضا فتعذر العلم بان عقل كل فرد
 هل بلغ المرتبة التي هي مناط التكليف لم لا فقدر الشارع تلك المرتبة باقامة
 البلوغ مقامه تيسيرا للاحكام (قوله من المدركة) وهي الحواس
 الخمس الظاهرة والخمس الباطنة (قوله اى العقل وحده) ارجعه الى
 مطلق العقل دون العقل بالملكة لان ما سياتى من الاحكام من خواص مطلق
 العقل دون العقل بالملكة (قوله اى لان يكون محكوما عليه) اى
 لان يكون المكلف محكوما عليه والحاكم هو العقل على ما سبق في بحث الحاكم
 (قوله والا فان لم يشغل) الاولى ان يقول والافباح على ما وقع في المواقف
 او يقول اى وان لم يشتمل الى آخره على ما فسحه السيد الشريف في شرح

(وان افسده) اى الاكره الاختيار في بعض صور الاكره وهو رد على صلح المحصول حيث قال للمشهور ان الاكره
 لغيره انتهى الى حد الاجاء امتنع التكليف (فاذا عارضه) اى الاختيار القياسى اختار (صحح) وهو اختيار الحامل (برجح)
 اى (على الثاني) لان الظاهر مع موم في مقابلة (ان امكن) ترجحه بان يصح نسبة الحكم الى الصحيح كالاكره
 على اتلاف مال الغير كاسياني (والا) اى وان لم يكن بان لا يصح نسبة الحكم الى على الاقرار وسائر الاقوال كاسياني ايضا
 (بقى) الحكم (منسوبا الى) الاختيار (الفاسد) فالصرفات الصادرة من المكره كلها تنقسم الى هذين القسمين ما يمكن نسبه
 الى الحامل وما لا يمكن فشرع في بيان التصرفات بحسب هذين القسمين فقال (في الاقوال لا يصلح التكلم) ان يكون (آلة لغيرة)
 المراد بقولنا يصلح آلة للمكره انه يمكن للمكره ايجاد الفعل المطلوب بنفسه فاذا حل غيره عليه بوعيد تلف ضار مكانه
 فعليه بنفسه وبقولنا لا يصلح آلة له انه لا يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه فالحل عليه غيره بى مقصورا عليه ففي الاقوال
 لا يصلح التكلم آلة لغيرة الا يصلح ان يتكلم المرء بلسان غيره حسا على وجه لا يبق لسان التكلم اختيارا صلا (فاقتصرت)
 الاقوال باحكامها بالضرورة (عليه) اى على التكلم (فان كان) القول (تما لا يفسخ) اى لا يحتمل التمسك (ولا يتوقف

على الرضى لم يطل) ذلك القول والمراد حكمه (به) اى بالاكره (كالطلاق ونحوه) من الامور العشرة التي يجمعها قول القائل طلاق عتاق والتكاح ورجعة وعقوق صاص واليمين كذا التذر * طهارا وابلاء وفى هذه * نصح مع الاكره عدتها عشر * فان هذه التصرفات لا تحتمل الفسخ وتوقف على الاختيار دون الرضى حتى لو طلق او عتق او تزوج بالاكره صح لانها لا تبطل بالهزل وخيار الشرط مع انهما بعد ما ان الاختيار بالحكم فلا ن لا يبطل بما لا يعدم الاختيار وهو الاكره اول (فاذا اكرهت) امرأه بوعيد تلف او حبس (على قبول مال الطلاق) اى على ان تقبل من زوجها الخلع او الطلاق على الف ففهم مثلا فقبلت ذلك منه وهى مدخولة (تطلق) لوجود الطلاق من الزوج والقبول من الزوجة (بدونه) اى بدون لزوم المال عليها لانه موقوف على الرضى ولم يوجد كافي خلع الصغيرة حيث يقع بلا مال (واذا اكره) الرجل على تطليق امرأته (على مال يلزمان) اى الطلاق والمال اما الاول فلان الاكره لا يمنع واما الثاني فلانها التزمته طائفة بازاء ما سلم لها من البتونة (والا) اى وان لم يكن مما لا يفسخ ولا يتوقف على الرضى بل يكون مما يفسخ ويتوقف عليه (فسد) اى يفسد فاسدا اما الانه فساد فلصدوره عن اهله في محله واما الفساد فلعدم الرضى (كالبيع ونحوه) اى الاجارة وامثالها (٤٦٢) (ولا يصح) بالاكره المبيع او غيره

(الافايركلها) اى من المالبات وغيرها اقيام الدليل على عدم المخبره وهو الوعيد (والافعال) بحسب الاكره عليها قسمان (بعضها كالاقوال) فى عدم احتمال كون الفاعل آلة للحامل (فيقتصر) على الفاعل ولا يتعدى الى الحامل (كالاكل) فان اكل بغير الغير لا يتصور حتى لا يرجع الى الحامل شئ من احكامه المتعلقة به من حيث هو اكل كما اذا اكره الصائم صائما على الافطار فانه يبطل صوم الفاعل لا الحامل واما ما يتعلق به من حيث انه اتلاف كما اذا اكرهه على اكل مال الغير فقد اختلف الروايات فى ان الضمان على ايهما (و) كذا (الزنا) فان الوطئ بالآلة الغير لا يتصور فلو اكرهه عليه كان العقر على الزاني

المواقف (قوله دون الغائب) لان الله تعالى منزعه عن التضرر (قوله مستفاد من الشرع) اى فلا يصح القياس عليه فيما نحن فيه لان كلامنا فيما لا شرع فيه (قوله بان حكم الاصل) اى المقيس عليه اعنى الاستقلال بجدار الغير الى آخره (قوله وحكم العقل فيه) اى فى الاصل المذكور (قوله ومراجعة الاباحة) اى فلا يصح تعاقبه بالاباحة (قوله الان بشرط فى الاباحة الاذن) اى حينئذ لا يلزم كون التوقف حتى قبل الاباحة ولكنه يلزم كون المباح حكما شرعيا لا عقليا وكلامنا فى الاباحة العقلية لكن هذا اى لزوم كون المباح حكما شرعيا انما يتجه اذا اشترط فى الاباحة اذن الشارع واما اذا اشترط فيها اذن العقل فلا يتجه لانه حينئذ تكون الاباحة حكما عقليا لا شرعيا (قوله اذ قد تبين بطلانها) اى بطلان ادلة الطرفين فانه ابطال دليل الخطر بقوله اجيب بالفرق لتضرر الشاهد دون الغائب وحليل الاباحة بقوله واجيب بان حكم الاصل اه (قوله فلا يعتبر ايمان الاول) حتى لا يعتبر ارتداده بعد توصيف الايمان (قوله محل امانته) وهو الدين المبين

لكن لو اتلف الجارية بذلك ففيه الاختلاف المذكور (وبعضها لا) اى اس كالاقوال بل يحتمل كون الفاعل **حراما** (قوله) لكن لو اتلف الجارية بذلك ففيه الاختلاف المذكور (وبعضها لا) اى اس كالاقوال بل يحتمل كون الفاعل آلة للحامل وهو قسمان لانه اما ان يلزم من جعله آلة تبديل محل الجنابة اولا (فان لزوم من آليته تبديل محل الجنابة) (اقتصر) الحكم على الفاعل (ايضا) اى كافي الاقوال ولا يتعلق بالحامل اذ لو نسب اليه وجعل الفاعل بمنزلة الآلة عاد على موضعه بالنقص لان تبديل محل الجنابة يستلزم مخالفة الحامل لانه انما حمله بالاكره على الجنابة فى ذلك المحل **ومخالفة الحامل تستلزم بطلان الاكره** لانه عبارة عن حمل الغير على ما يريد **الحامل ويرى** على خلافه **بعض الفاعل** وهو فعل معين فى محل معين فاذا فعل غيره كان طائعا لا مكرها وله مثالان لان تبديل محل الجنابة قد لا يستلزم تبديل ذات الفعل وقد يستلزمه فالاول (كاكره محرم محرم على قتل صيد) فقتله يقتصر على الفاعل لان الحامل انما اكرهه على الجنابة على احرام نفسه فلو جعل الفاعل آلة للحامل يلزم الجنابة على احرام الحامل لا الفاعل فلم يكن آتيا بما اكرهه عليه فلا يفتق الاكره (و) الثاني وهو ان يكون تبديل محل الجنابة مستلزما لتبديل ذات الفعل نحو (الاکراه على البيع والتسليم) اى تسليم البيع فيقتصر التسليم على الفاعل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل آلة لزوم التبديل فى محل التسليم بان يصبر مغبوبا لان التسليم من جهة الجامل يكون تصرفا فى ملك الغير على سبيل الاستيلاء فيصير البيع

والتسليم غصبا اما اذا نسب التسليم الى الفاعل وجعل محمدا للعدو حتى ان المشتري بملك المبيع ملكا فاسدا لا يفسد البيع وعدم
 نقاده فلا يلزم ذلك (والا) اي وان لم يلزم من آليته تبديل محل الجنابة (نسب) الحكم (والى الحامل ابتداء) لان نقل المبيع الى
 كما ذهب اليه بعض المشايخ (كأنلاف النفس والمال) فانه يمكن للحامل ان يأخذ الفاعل ويضرب به نفسا او مالا فيقتله
 فاذا نسب الى الحامل ابتداء (فوجب الجنابة) من ضمان المال والقصاص والدية والكفارة (عليه) اي على الحامل (فقط)
 بلا مشاركة الفاعل في ذلك الموجب فلوا كرهه على رعي صيد فاصاب انسانا فالدية على عاقلة الحامل والكفارة عليه ولوا كرهه
 على قتل الغير عدما فالقصاص على الحامل فقط لان الانسان مجبول على حب الحياة فيقدم على ما يتوسل به الى بقائها
 بمقتضى الطبع بمنزلة آله لا اختيار لها كالسيف في يد القاتل فيضاف الفعل الى الحامل (الا لائم) فانه وان كان موجب الجنابة
 الا انه ليس على الحامل فقط بل عليه وعلى الفاعل معا وذلك لان الفاعل لا يصلح آله للحامل في حق الاثم اذ لا يمكن لاحد
 ان يجنى على دين غيره ويكتسب الاثم لغيره لانه قصد القلب ولا يتصور قصد بقلب الغير كما لا يتصور التكلم بلسان الغير
 ولو فرضناه آله لزم تبديل ٤٦٣ محل الجنابة لانها حينئذ تكون على دين الحامل وهو لم يأمر الفاعل فينتفى الاكراه
 واذا لم يمكن جعله آله لزم نسبة الاثم الى كل منهما اما الحامل فلقصده قتل

نفس محترمة واما الفاعل فلا طاعة
 المخلوق مع معصية الخالق واثاره نفسه
 على من هو مثله (والحرمان انواع)
 لما فرغ من بيان حكم الافعال المكروه عليها
 في انها بمن تتعلق والى من تنسب مخرج
 في بيان حكم الاقدام عند الاكراه على
 الافعال التي لا يجوز الاقدام عليها عند
 الاختيار في انها تكون حراما او مباحا
 او مخرضا فالحرمات اما ان تختمل
 السقوط اولا والثاني اما ان تختمل
 الرخصة اولا فهي بهذا الاعتبار ثلاثة
 انواع نوع لا يختمل السقوط ونوع
 يختمل الرخصة فقط والنوع الثالث اما
 في حقوق الله تعالى او حقوق العباد

والشرع الامين (قوله هو العهد الذي جرى بين الله تعالى وعباده
 يوم الميثاق) المشار اليه بقوله تعالى واذا اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم
 ذرياتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى (قوله لا كالمالك) بفتح اللام
 فان الملائكة كلهم اجسام نورانية خالية عن القوي الجسمانية (قوله الامانة
 المروضة) واليه الاشارة في قوله تعالى انا عرضنا الامانة (قوله لا يجنى
 معنى) لان سبب الشيء لا يكون طرفا له (قوله يعني ان الجنين قبل
 الانفصال) قال في الغرب الجنين الولد مادام في الرحم قبل سمي بذلك لاستناره
 وله ذمة صالحة للوجوب له من الارث والوصية وثبوت النسب له لا للوجوب
 عليه مما يضرم من الحقوق حتى لا يجب عليه الثمن فيما اشترى وليه له واذا ولد فهو
 منفوس وله بعد الولادة ذمة مطلقة صالحة للوجوب له وعليه لكونه نفسا مستقلا
 ولذا يقال له تنفوس ويضرم اهلا لهما حتى كان يطغى ان يجب عليه كل حق
 يجب على البالغ لكنه لما لم يكن اهلا للاداء لقصور عقله وضعف بنيه اختص
 واجباته بما يمكن الاداء عنه لان المقصود من الواجب هو الاداء فيما هو ممكن

وقد اختلف في حق الله تعالى اما ان تختمل السقوط اولا فشرع في بيان هذه الاقسام فقال والحرمات انواع ثلاثة الاول (حرمة لا تسقط
 ولا تدخلها رخصة كالقتل) فانه لو اكره بالقتل او القطع على قتل غيره واوعده لا يحل له الاقدام عليه بل يحرم لان دليل الرخصة
 خروج الهلاك والقتل والمقتول في ذلك سواء فان استويا لا يحل للفاعل قتل غيره لتخلص نفسه (والجرح) فانه لو اكره بالقتل
 او القطع على قطع طرف الغير ان فعل لان اطراف المؤمن من الحرمات فانه قتل يلا كره (والزنا) فانه لو اكره
 بالقتل ونحوه على الزنا ان فعل لان فيه فساد القرائن ان كانت المرأة منكوبة الغير وضياح النسل ان لم تكن وذلك بمنزلة
 القتل ايضا وامازنا المرأة فيحتمل الرخصة حتى لو اكرهت بالقتل او القطع على الزنا برخص لها في ذلك لانه ليس في التمكن
 معنى القتل الذي هو المانع من الترخيص في جانب الرجل لان نسب الولد عنها لا ينقطع ولهذا سقط الاثم والحد عنها (و)
 الثاني (حرمة تسقط كالخمر والخنزير والبيعة بالمجيء) من الاكراه بان كان بالقتل او القطع (بيحها) لانه قد استثنى
 من تحريم البيعة ونحوها حالة الاضطرار بمعنى انه لا يثبت الحرمة فيها فتبى الاباحة الاصلية ضرورة والا كراه بالمجيء
 يخوف تلف النفس او العضو نوع من الاضطرار وان اختص الاضطرار بالخمسة يثبت في الاكراه بدلالة النص لما فيه
 من خوف فوات النفس او العضو (فلوا منع) المكروه من اكل الميتة ونحوها حتى قتل

(انهم ان علم) اي ان كان عالما بسقوط الجريمة (والا) اي وان لم يعلم بسقوطها (فبرجى) ان لا يكون عالما صريحاً في الميسوط
واما الاكراه الغير المجبى فلا يبيح الحرمات لعدم الاضرار ولكنه يورث الذممة حتى لو شرب الخمر باكراه غير مجبى لا يحد
(و) الثالث (حرمة لا تسقط ولكنها تخفى الرخصة) اي لا يحل متعلقها لكن قد يرخص للعبد في فعله مع بقاء الحرمة (وهى)
اي الحرمة (اما في حقوق الله تعالى) اي متعلقة بها بمعنى كون تركها حراماً (التي لا تخفى) اي المسقوط (كالتكلم بالكفر)
اي بكلام يوجب الكفر فان الاكراه عليه اكراه على حرام لا تسقط حرمة وهو ترك الايمان الذي هو حق الله تعالى غير محتمل
للسقوط بحال فان الكفر حرام صورة ومعنى حرمة مؤبدة واجراء كلمة الكفر كفر ضرورة اذا احكام متعلقة بالظهور فيكون
حراما ابداً الا ان الشارع رخص بشرط اطمئنان القلب بالايمان بقوله تعالى الامن اكراه وقلبه مطمئن بالايمان (او) في حقوقه
التي (تخفى) في الجملة (كالعبادات) فان الاكراه على ترك الصلاة مثلاً اكراه على حرام لا يحتمل السقوط لان حرمة ترك الصلاة
من هو اهل للوجوب مؤبدة لا تسقط بحال لكن الصلاة حق من حقوق الله تعالى محتمل للسقوط في الجملة بالاعذار وكذا
الصوم والحج وغيرهما من العبادات (فترخص) في جميع ما ذكر من امثلة ﴿٤٦٤﴾ النوع الثالث (بالمجبي) من الاكراه

وذلك لان في اجراء كلمة الكفر على
اللسان قنات التوحيد صورة لا معنى لانه
يمتد الوحدانية والنوبة وما بينهما
بالقلب وهو الاصل لكن لما كان الاجراء
كفر بصورة كان حراما لان الكفر حرام
صورة ومعنى ولو امتنع بفوت حقه في
التفكير صورة ومعنى فاجتمع ههنا حقان
حق العبد في النفس وحق الله تعالى
في الايمان فبرجح حق العبد لو استوى
الخطان لحاجته وغنى الله تعالى وكيف
اذا ترجح حق العبد ههنا لانه يفوت صورة
ومعنى وحق الله تعالى ايمت معنى فلذا
رخص الاقدام مع كونه حراماً (و) اما
(اذا صبر) حتى قتل فقد (صار شهيداً)
لا عزاز دنى الله تعالى واذا تكلم فقد
ترخص بالادنى صيانة للاعلى وكذا سائر

الاداء فهو واجب عليه والا فلا فوجب عليه من حقوق العباد الغرم والموت
المالية والصلوة التي تشبه المؤن والاعواض كنفقة القريب والزوجة لاماتشبه
الاجزية نحو الدية والعقوبات بنحو القصاص والاجزية كجرمان الميراث بالقتل
ولا الجزية ولا الغرامات السلطانية ولا بيع طلاقه وعقه ويجب عليه ما صح
اذا اؤتمنت من حقوق الله لا ما لا يصح الله منه كاذكركه في الكتاب وغير ذلك من
الاحكام المذكورة في الفروع (قوله جزاء الاحسان الواجب عليها) ولهذا
لم يجب عليه نفقة زوجته الناشئة وزوجته الصغيرة التي لم تصلح للجماع (قوله)
اذا لم يوجد التزام) اي بالقضاء او بالرضى (قوله ولهذا لا يجب على
النساء) يعني لو قتلت امرأة رجلاً خطأ لا يجب عليها شيء من دية الرجل وانما
يجب على عاقبتها والصحيح انها تدخل في تحمل الدية مع العاقلة ويجب عليها
حصه من دية الرجل كما في قاصيخان (قوله وهو المطالبة بالعقوبة) الماء
صلة المطالبة لا السببية وقوله وجزاء الفعل عطف على العقوبة (قوله وهو
الذمة) الصبر راجع الى المحل (قوله فانه قاصر العقل كالصبي) لا يخفى عليك

حقوقه تعالى كافساد الصوم والصلاة وقتل صيد الحرم او في الاجرام (واما في حقوق العباد) عطف على
اما في حقوق الله تعالى (كالتلاق بالاسلم) فانه حرام حرمة متعلقة بحقوق العباد بالمعنى المذكور لان عصمة المال في العبد
والحرمة متعلقة بترك العصمة لا تسقط بحال لانه ظلم وحرمة الظلم مؤبدة لكنها تخفى الرخصة حتى لو اكراه على اتلافه اكراهاً
مجباً رخص فيه لان حرمة النفس فوق حرمة المال لكونه مهما تأسدلاً وبالاكراه لا تزول عصمة المال في حق صاحبها
حاجته اليه فيكون اتلافه وان رخص فيه باقياً على الحرمة فان صبر حتى قتل كان شهيداً بذاته نفسه يدفع الظلم لكنه لما لم يكن
في معنى العبادات بكل وجه بناء على ان الامتناع عن الترك فيها من باب اعزاز الدين قيدوا الحكم بالاستثناء فقالوا كان شهيداً
ان شاء الله تعالى (وحكمه) اي حكم هذا القسم من الحرمة وهي الحرمة المطلقة بحقوق العباد (حكم ما في حقوقه تعالى) اي حكم
حرمة متعلقة بحقوقه تعالى بنوعها في انها لا تسقط ولكنها تخفى الرخصة بالمجبي كما سبق اتفاقاً في الاجتهاد
لما كان بحث الاصول عن الادلة من حيث تستنبط منها الاحكام وطريق ذلك هو الاجتهاد ختم صاحب الادلة والاحكام باب
الاجتهاد (وهو) في اللغة يحمل الجهد اي المشقة وفي الاصطلاح (استفراغ الجهود) اي بذل تمام الطاقة بحيث يحسن من نفسه
البحر عن المزيد عليه (في استنباط الحكم الشرعي الفرعي عن ذيله) اللام في الحكم الاستفراق اي كل حكم حكم عن دليل

فخرج من العلم وسقط في مرفقه حكم شرعي لانه ليس له العلم بالاجتهاد ولا في غيره من مرفقه
 حكم شرعي او شرعي غير شرعي وهذا التعريف على قول من لا يراه في الاجتهاد كما هو الصواب في طائفة
 من ذاه الله تعالى ولما لم يقل استفراغ الفقيه الجهود كما قال اليوم لان الفقيه من اجب للاجتهاد فاخذ العلم
 في تعريف الاجتهاد كاحد الجهد في تعريف الاجتهاد او اخذ الفقيه في تعريف الفقه (وشرط مطلقه) وهو المستقل
 بالذات كالفقيه والشافعي ومالك واحمد رضي الله تعالى عنهم اجمعين وانما قيد بالطلاق لان التعبد في الاطلاع على
 اصول الفقه لان استنباطه على حسبها (ان يحوى علم الكتاب) اى القرآن المنطق بمعرفة الاحكام لا مطلقا (بمعانيه لغة)
 على افرادها وتركيبا فيقتصر الى ما بعلم في اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان سليقة او تعلم (وشرط) منواه
 صكالت مفهومات اللفاظ او منوطات الاحكام (واقسامه) من ان هذا خاص او عام او مجمل او مبين او نسخ او منسوخ
 او غيرها وضابطه ان يتمكن (٤٦٥) من العلم بالقدر الواجب منها عند الرجوع (و) ان يحوى علم

(السنن) المتعلقة بمعرفة الاحكام
 لا مطلقا (بمنها) اى لفظها الدال
 على المعنى لغة وشرعية واقسامها
 من الخاص والعام وغير ذلك كما ذكرنا
 (وسندها) اى طريق وصولها اليها
 من نوازل او خبره وهذا يتضمن مرفقة
 حال الرواة والجرح والتعديل والصحيح
 والضعيف وغيرها وطريقه في زماننا
 الاكتفاء بتعديل الائمة الموثوق بهم
 لتعذر الاطلاع على حقيقة حال الرواة
 اليوم (و) ان يحوى علم (موارد الاجماع)
 ثلاثا لغة في اجتهاده ولا يشترط
 علم الكلام لجواز الاستدلال بالادلة
 الصحيحة للجواز بالاسلام تقليدا ولا
 علم الفقه لانه نتيجة الاجتهاد ومخرجه
 فلا يتقدمه الا ان منصب الاجتهاد

انه لم يذكر قوله كالصبي لكان اول (قوله صحة الاداء من غير لزوم عهدة)
 حتى صح اداء الايمان بالاتفاق فاذا اقرضه فرضا ولا يجب تجديده بعد البلوغ
 الا ان يفرض الاسلام اثبت اصل الوجوب بلا وجوب الاداء لوجود سببه
 وهو حدوث العالم مع العقل ونفاه نفس الائمة وقال لا وجوب عليه اصلا نفس
 الوجوب او وجوب الاداء فكيف لو اقرضه اداؤه وتوقع فرضا قالوا والاوجه
 حاشا على الله فخر الاسلام (قوله يخرج في الفهم بادنى عقله) هو من الخرج
 بالمهلة والبهاء للسببية (قوله لا اول امره) لانه في اول امره عديم
 القدرتين فالتكليف يخالف الحكمة (قوله ولا اول ما يعقل ويقدر) لان
 اول ما يعقل ويقدر عليه فاصر فلم يكلفه مرجه له حينئذ (قوله لانه مما يحتمل
 السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاعشاء والاكراه) اى فكذا يجوز
 ان يوضع وجوب اداؤه قبل البلوغ بعذر الصبا حاصلة ان الايمان لو اشتمل الضرر
 اما ان يكون مشتملا باعتبار وجوب اداؤه او باعتبار نفس اداؤه او باعتبار امر
 خارج عنه فان كان الاول فهو مسلم ولكن لم نقل به بل بسقوطه لانه يحتمل

في زماننا يحصل بممارسة (٣٠) (في) الفروع فهي طريق له في هذا الزمان ولم يكن الطريق في زمن الصحابة
 ذلك وامكن الآن سلوك طريقهم (و) ان يحوى علم (وجوه القياس) بشرائطها واحكامها واقسامها والقبول
 والمردود منها (وحكمه) اى اثر الاجتهاد الثابت به (غلبة الظن) بالحكم (على احتمال الخطأ) في ذلك الحكم فلا يجري
 في القطعيات اصولا وفروعا فاما كان فيه احتمال الخطأ (فلا يجهد بخطى ناره ويضرب) اخرى (خلافا للمعتزلة)
 فانهم يقولون ان كل مجتهد مصيب (بناء) متعلق بقوله خلافا على ان الحكم (عند الله واحد عندنا ومتعدد
 عندهم) فان المجتهدين اذا اجتهدوا في حادثة واحدة فالحكم عند الله تعالى على رأيه واحد عندهم وعلى رأيه
 ما ادى اليه اجتهاد كل مجتهد (لهم) اولا (انه اولم تعدد لكلف بغير المقيدور) يعنى ان المجتهدين كانوا
 راسا به الحق ولولا تعدده لم التكليف بما ليس في وسعهم (و) لهم ثانيا (ان الاجتهاد) في الحكم (نحوه)
 اى تمثيل الاجتهاد (في) امر

اجتهاده خطاء واجتهاد الغير حقا لزم ان يكون العمل بالخطاء واجبا وبالصواب حراما وهو (اي)
 مجتمع والجواب عن الثاني اننا لانسلم ان الحق في امر القبلة متعدد وكيف (ولو تعدد لما فسد صلاة مخالف
 الامام طالما حاله) اذ لو كان كل مجتهد مصيبا لصح صلاة المخالف لاصابته جميعا في جهة القبلة فنظرنا الى الواقع
 وفساد صلاته يدل على حقية مذهبه (و) اما (عدم اعادة الخطي للكعبة) صلاته فليس لاصابته الحق
 عند الله تعالى بل (لكونها) اي الكعبة (غير مقصودة) بالذات حتى لو سجد لها بكفر ولذا جرى فيه الاتساع
 بالانتقال من عينها الى جهتها ثم منها الى جهة التخرى والى اي جهة كانت للراكب في التوافل وانما
 المقصود الجهة التي رضىها الله تعالى وعند حصول المقصود لا بأس بانتفاء الوسيلة (ولنا) ان الحق (لو تعدد
 زعم الفساد اذا تغير الاجتهاد) لان الاجتهاد الاول ان يبق حقا لزم اجتماع المتأفين بالنسبة اليه والازم النسخ
 بالاجتهاد وكل منهما فاسد (او صار القاد مجتهدا) وخالف الحكم الذي اعتقده تقليدا بالاجتهاد فان الاول ايضا
 ان يبق حقا لزم اجتماع المتأفين والازم النسخ بالاجتهاد (وهو) اي

الخلاف بيننا وبينهم انما هو (في الشريكات لا العقليات) كما بحث متعلق بالذات والصفات
والنبوات فان الملمين اجمعوا على وحدة المصيب في العقليات (الا عند بعضهم) اي بعض
والجاسط فانهما قالا ان كل مجتهد مصيب في مسائل الكلام وهو باطل لان المطل
بالادلة القاطعة ولا يعقل حدوث العالم وقدمه وجواز رؤية الصانع وامتناعها ونحو
في اجتهاده (مصيب ابتداء) اي بالنظر الى الدليل لبذه تمام الوسع فيه وان كان مخط
(لنوب الحسنة) على الاجتهاد الخطاء حيث قال عليه السلام لعمر بن العاص احكم
حسنتات وان اخطأت فلك حسنة والحسنة لا تترتب على الخطاء من وجه لا يقال يجوز
الاجتهادية لا للاصابة في الدليل لاننا نقول الدليل اذا لم يكن شرعيا فلا اخذه ان لم يؤد
آية بدر فلا يقل من ان لا يؤدى ﴿٤٦٧﴾ الى الثواب (وقيل لا) اي ليس بمصيب ابتداء

اي للاستداد (قوله وهو) اي الادنى (قوله وهو اليوم واللييلة)
اي وظيفة الوقت وذكيره اما باعتبار الخبر او باعتبار المضار اليه في الرجوع
(قوله لانه) اي اليوم واللييلة (قوله بان بصير الصلوات هنا) وذلك
يكون بدخول وقت الصلاة (قوله ووظيفة الصوم) اعني شهر رمضان
الآتي (قوله اضعاف الاصل) لان احد عشر شهرا اضعاف شهر رمضان
بذلك العدد (قوله فينبغي ان لا يعتبر بصوم احد عشر) لا ينبغي عليك انه
لا يلزم من عدم اعتبار صوم احد عشر شهرا عدم اعتبار الجنون الذي وجد فيه
(قوله لانه مناف) متعلق بقوله انما جعل (قوله وليس لازما لما هيبة
الانسان) بل هو لازم لوجوده الخارجى كل يوم السواد للجشى (قوله الاول
ان الفرض) اي عرض الاسلام (قوله روايتين متعاكستين) ذكره
عنديان تقسيم الجنون الى متمد وغير متمد (قوله كنفس وجوب الايمان)
الاولى ان يقول كوجوب نفس الايمان وهو التصديق كما قال في مقابلة كوجوب
آراء الايمان (قوله لا تناول) اسم مفعول احتزبه عن السكر فانه اختلال

اي على الخطاء ولا ينسب الى الضلال بل يكون معذورا وما جورا اذ ليس عليه الا بذل
لخفاء دليله (الا انه يكون طريق الصواب) والدليل الموصل اليه (بينيا) فاخطاء المج
في الاجتهاد فانه بما قرب عليه وما تفعل من طعن السلف بعضهم على بعض في مس
مبني على ان طريق الصواب بين في زعم الطاعن (وهو) اي الاجتهاد (لا يتجزأ) اه
لمن حصل له مناط في مسألة فقط هل يجوز ام لا فقبل يجوز وقبل لا للمجوز او لا لولزم
بالاحكام كماله لانه لازمه لكن قد ثبت من المجتهد بالاتفاق كالك في بعض الاح
غير تلك المسئلة كالمعدم في حفيها والجواب عن الاول اننا نسلم انه لازمه لجواز ان يعتد
الادلة وعدم المجال للقدر الواجب من الفكر لتشوشه او استدعائه زمانا ومن الشائى انا

الجواز تعلّقها بما لا يعلمه تعلّقاً لا يظن بالحكم إلا يعلمه في المحيط بالبعض بقوى احتمال الموانع فلا يحصل له الظن بالحكم
وفي المحيط بالكل يضعف أو ينعدم فيحصل ولنا في أن كلاماً لا يعلمه يحتمل (٤٦٨) كونه مانعاً فلا يحصل ظن

عدم المانع والجواب أن المفروض
حصول جبيع ما يتعلق به في ظنه نفيًا
وإثباتاً أما باخذه عن المجتهد أو جع
أما رأتها التي قررها الأئمة وضموها كلا
إلى جنسه فيحصل ظن عدم المانع
وللتردد بينهما توقف ابن الحاجب
وتوكّد أكثر المصنفين هذه المسئلة لكن
كونه غير متجزئ (هو الصواب) المروي
عن الإمام لما روي في حد الفقه أن الفقيه
هو الذي له ملكة الاستنباط في الكل
وإن المقلد يجوز أن يعلم بعض الأحكام
عن الأدلة كذا قيل وأقول المحقق
أن الاجتهاد الذي هو الفاهة كالبلاغة
وسائر العلوم التي هي عبارة عن الملكات
فكما أن الشخص إذا قدر على تطبيق
فرد من الكلام بل نوع منه من شكر
أو شكاية أو مدح أو ذم على مقتضى
الحال لا يكون بليغاً ويجعل قصده
للخواص والمراتب بمنزلة القديم بل يجب
أن يكون له ملكة يقتدر بها على تطبيق
كل كلام على مقتضى الحال حتى يعتبر
قصده إياها فكذلك الاجتهاد فيكون
المجتهد من له ملكة يقتدر بها على
استنباط كل حكم شرعي فرعي عن دليله
فلا ينافي ذلك صدور لا أدري من المجتهد
لما سبق * قدر فخر خيام الاختتام *
* بعون الله الملك العلام * عن نفائس
عرائس الكلام * التي رصنها ما شطّة
العقل بينان الأفهام * وكستها حلل
البيان والأعلام * أيدي العبارات
والسن الأعلام * ليلة الجمعة السابعة والعشرين من شهر رمضان المبارك سنة خمس وخمسين ومائة

العقل أنا فافاً لما تناول وهو الخبر (قوله فافاً في التلويح) يعني أنه جعل
الذهول والسهو شيئاً واحداً (قوله فتور غير طبيعي) يعرض هذا الفتور
بسبب آفة وقعت في القلب أو في الدماغ بتعطّل بها القوى المدركة المتعلقة بالدماغ
والقوى المحركة المتعلقة بالقلب عن أفعالهما وإظهار آثارهما (قوله والامامة)
أي الامامة العظمى (قوله والدليلان اللبيان) الدليل اللبي هو الاستدلال
بالعلة على المعلول والمراد به هنا هو قوله لأنه أثر الكفر ونتيجة القهر اعتبر كلا
منهما دليلاً لما يستقل والدليل الثاني هو الاستدلال بالمعلول على العلة والمراد به
هنا هو قوله ولأن مجهول النسب أم وقوله وإيضاً الشرع لم يعتبر انقسامه فان
كلام من الأولين استدلال بالعلة على المعلول وكلام من الآخرين استدلال بالمعلول
على العلة (قوله المقربق نصفه) أي إقران نصفه ملكاً لفلان وعبد
(قوله حيث لم يجعلاً كحر) أي لو ضم إلى ذلك المقر نصف آخر مثله لم يجعل النصفان
كحر واحد يعني لو كان نصف ذلك المقر قريباً ونصفه الآخر حراً لم يجعل
نصفه الحر مع النصف الحر من مقر آخر مثله ضم إليه كحر واحد في قبول الشهادة
لكنه لم يجر ذلك فلم يجرأ (قوله فلا برد) المورد منصور القاء أي شارح المغني
حيث قال قال محمد في الجامع مجهول النسب إذا إقران نصفه عبد لفلان لم يجعل
كله عبداً في شهادته وإن لم يثبت الملك للمقر له إلا في النصف ولم يجعل نصفه عبداً
ونصفه حراً حتى لو انضم إليه مثله يكونان كحر واحد في الشهادة كما جعلت
المرأتان بمنزلة رجل واحد فيها وفي جميع أحكامه مثل الزكاة والحج والجمعة
والحدود والنكاح فعمل منه أن الرق لا يجرى وفي هذا الاستدلال نظراً لا تدل
هذه المسئلة على عدم تجزئ الرق لأن الشهادة إنما تقبل من حر كامل وهذا ليس
بحر فلهذا لا تقبل شهادته وما ذكر من حديث الضم لا يتصور ههنا لأن التكلم
من النصف الشايع لا يتصور بخلاف المرأة غاية الأمر أن يكون ملحقاً بالرق
في الشهادة والأحكام لأن يكون رقباً انتهى (قوله فان قيل ملك كل الرقيق
حق الله تعالى) الصواب أن يقول رقة الرقيق حق الله تعالى (قوله لعدم
تناف بين المملوكة متعة والمالكية مالا) كان الأول أن يقول لعدم
تناف بين المملوكة مالا والمالكية متعة كما في عبد تزوج امرأة
بأذن مولاه فلا حاجة إلى قوله وبالعكس
إلا أن يكون ذكره
مشاكلة

قد كل طبع هذه الحاشية الرغبة المنسوبة الى الفاضل المشتهر
بالازميرى * على مرآة الاصول شرح مرعاة الوصول بحمد
سبحانه وتعالى * في عصر يمن حضرة السلطان
ابن السلطان * السلطان عبدالعزيز خان * لازالت
ظلال رأفته على مفارق العلماء وكافة الانام
* في مطبعة الحاج محرم افندي البوسنوي *
بسر المولى مقاصده الدنيوي والاخرى *
وتصادف ختام طبعها في اواسط
شهر رجب الشريف لسنة
خمس وثمانين ومائتين
والفصل

٢٢٢

٢٢

٥

